بسمہ سبحانہ

✓

مسائل الٰہیات و حدوث عالم

از

افادات علامہ سید محمد رضی صاحب مرحوم زنگی پوری

ناشر

الجواد بکڈپو بنارس

مسائل الٰہیات

کے

چند قابل شرح امور

از افادات علامہ السید محمد رضی صاحب قبلہ مرحوم زنگی پوری

ناشر:- الجواد بکڈپو۔ جوادیہ کالج بنارس

مطبوعہ علمی الیکٹرک مشین پریس (فون نمبر ۵۵۲) بنارس

۷۸۶

مسائل الٰہیات

مسائل الٰہیات و مباحث ماوراء طبیعیات میں بصیرت کی روشنی تیز کرنے کے لئے چند امور کی شرح ضروری ہے اور وہ یہ ہیں:—

امر اول وجود

"وجود" سے "ہستی" مراد ہے اور "وجود و ہستی" کا تصور تمام تصورات سے زیادہ بدیہی و روشن اور سب پر مقدم ہے۔ کوئی انسانی دماغ ایسا نہیں ہے جس میں اس کا تصور نہ ہو اور کوئی بشری ذہن ایسا نہیں جو مفہوم وجود و ہستی کی شرح کا محتاج ہو۔ بلکہ یہ کہنا درست ہے کہ مفہوم وجود کی تعریف و توضیح ممکن ہی نہیں کیونکہ کسی شئے کی تعریف و توضیح اسی چیز سے کیجاتی ہے۔ جو اس سے زیادہ ظاہر و روشن ہو اور یہاں یہ حال ہے کہ "وجود و ہستی" سے زیادہ ظاہر و واضح کوئی چیز ہو ہی نہیں سکتی پھر اس کی تعریف و توضیح کس طرح اور کس چیز سے کی جائے۔؟

وجود کی قسمیں وجود خارجی

اگر اشیا کا وجود جاننے والے کے تصورات یا حالات شعور اور ذہنی اعمال و تصرفات پر موقوف نہیں ہے تو وہ اشیا "خارجی" کہی جاتی ہیں۔ اور ان کا وجود "وجود خارجی" کہا جاتا ہے "وجود خارجی سے مراد وہ ہستی" جو جاننے والے کے ذہنی عمل اور اس کے علم و فہم پر موقوف نہ ہو۔ اور "موجودات خارجیہ کا وجود و بقا اور تغیر و تبدل ذہن مدرک کے فعلی تصرف پر منحصر نہیں ہوتا۔ بلکہ ان کی نوعیت مستقل ماہیئت اور اصلی حقیقت کی ہوتی ہے۔ جو بہر صورت قائم رہتی ہے۔ کوئی ادراک کرنے والا ذہن ان کا ادراک کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو۔ خارجی اشیاء بذات خود قائم ہوتی ہیں۔ ان میں واقعی تغیر و تبدل ہوتا ہے۔ اور ایک دوسرے پر عمل کرتی ہیں۔ نیز ان سے ایسے آثار پیدا ہوتے ہیں جو ذہنی عمل پر موقوف نہیں ہوتے۔

وجود ذہنی

وجود ذہنی سے مراد وہ ہستی ہے جو ادراک کرنے والے ذہن میں پائی جاتی ہے۔ اشیاء کی ذہنی ہستی جاننے والے کے ذہنی عمل کی پیداوار ہوتی ہے۔ اور اس کے ادراک کے ساتھ ساتھ قائم رہتی ہے۔ علم و فہم و ادراک و تصور ہی کا دوسرا نام وجود ذہنی ہے۔ انسان کا ذہن مدرک تصورات کی دنیا اور ادراک کا عالم ہوتا ہے۔ اور اس عالم کی اشیاء کی نوعیت ظلی و مظہری ہوتی ہے۔ ان سے حقیقی و اصلی آثار پیدا نہیں ہوتے۔

وجود خارجی و ذہنی کی بابت اختلاف آراء

اشیاء کے وجود خارجی و ذہنی دونوں میں اختلاف خیال پایا جاتا ہے— علماء و فلاسفہ کی ایک جماعت وجود خارجی کی منکر ہے اوس کا خیال یہ ہے کہ ذہنی ادراکات و تصورات اور حسّی تجربات سے علیحدہ نفس الامر میں اشیاء کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ خارجی اشیاء کی حقیقت ادراکات و تصورات و احساسات کے ایک مقررہ نظام سے زیادہ نہیں۔ اون کے نزدیک "موجود" مدرک کا مرادف و مساوی ہے اور ہمارے خارجی عالم کی اصل حقیقت بس اتنی ہی ہے کہ حسّی انفعالات یا ذہنی اعمال و افعال کا ایک مسلسل و مربوط نظام ہے۔

اسی طرح بعض حکماء و فلاسفہ اشیاء کے وجود ذہنی کا انکار کرتے ہیں۔ اون کا خیال یہ ہے کہ خارجی اشیاء ذہن میں پائی نہیں جاسکتیں لیکن ہر عاقل یہ سمجھ سکتا ہے کہ یہ دونوں متقابل نظریئے غلط ہیں۔ نہ عقل ان کو قبول کرتی ہے اور نہ تجربہ ان کی تائید کرتا ہے

ہماری روزمرہ کی زندگی اور ہمارے حقیقی علوم کے مسلمات سے دونوں ہی کھلی ہوئی مخالفت رکھتے ہیں۔ ان کی صحت کا دعویٰ انسان کی فہم سلیم سے جنگ کئے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔

موجود ومدرک مساوی نہیں ہیں — عدم الوجدان دلیل عدم نہیں

"عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود" عقل کا مسلم الثبوت نظریہ ہے۔ یعنی کسی شئے کے ثبوت یا ثبوت کی دلیل پر مطلع نہ ہونا اس شئے کے معدوم ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ ایسا ممکن ہے کہ وہ شئے موجود وثابت ہو مگر ہم جانتے ہوں اور اس کے ثبوت کی دلیل موجود ہو۔ لیکن ہم اس سے واقف نہ ہوں۔ ہم اگر کسی شے کو نہیں جانتے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم اس کے عدم کو جانتے ہیں۔ اسی طرح کسی چیز کے ثبوت کی دلیل کو نہ جاننے کے یہ معنی نہیں کہ ہم کو دلیل کا عدم معلوم ہے اگر ہم کو یہ تصور ہو کہ وہ دلیل اس لئے موجود نہیں ہے کہ ہم اس کو نہیں جانتے تو یہ ہماری فہم کا قصور ہوگا۔

زمین کا گول ہونا۔ آفتاب اور سیارات میں قوت جذب ودفع کا پایا جانا۔ مادی قوتیں۔ ذراتی طاقتیں۔ غرض بے شمار مسلمات علوم وفنون سے عوام الناس قطعاً ناواقف ہیں۔ اگر وہ اس لاعلمی کی بنا پر ان واقعات وحقائق کے منکر ہوں تو یہ انکار کسی عقلمند کے نزدیک معقول ومسموع نہ ہوگا۔ جہل شئے کو نفی شئے کی وجہ قرار دینے کا حق کوئی عاقل کسی شخص کے لئے تجویز نہیں کر سکتا۔ یہی وہ قطعی اصول ہے جس سے ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں کام لیتے ہیں۔

جس طرح حکمت وفلسفہ، سائنس وریاضی کے دقیق مسائل اور پیچیدہ مباحث جو ماہرین علوم کے نزدیک مسلم الثبوت ہیں عوام کے لئے مجہولات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح عالم حقائق کی لاتعداد اشیا ایسی ہیں جن کے متعلق حکما وعلماء کی حیثیت عوام ناس سے بہتر نہیں ہے۔ آجتک کسی عاقل کو اس دعویٰ کی جرأت نہیں ہوئی کہ اس کا علم عالم حقائق کے متعلق ہمہ گیر ہے۔ ہیوم کا یہ قول درست ہے کہ " عقل انسان کو اس لئے دی گئی ہے کہ اس کو جہالت کا یقین دلائے "

لہذا جو لوگ وجود ہستی کو احساس وتجربہ کا مساوی اور موجود کو مدرک کے برابر سمجھتے ہیں اور محض اپنی نادانی وجہالت کی بنا پر غیبی حقائق کے وجود کا انکار کرتے ہیں۔ وہ عقل کے حریف ہیں اور انسان کی عقلی فطرت سے جنگ کرتے ہیں۔

يَعْلَمُوْنَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْاٰخِرَةِ هُمْ غٰفِلُوْنَ۔ یہ لوگ بس دنیوی زندگی کے ظاہری حال کو جانتے ہیں۔ اور آخرت سے بالکل غافل ہیں۔

امر دوم

ضرورۃ ولاضرورۃ۔ ازلیۃ ولاازلیۃ۔ حدوث وقدم۔ امکان۔ وجوب وامتناع۔ علۃ ومعلول۔ واحد وکثیرت وغیرہ۔ اگرچہ اصلاحی الفاظ ہیں۔ مگر کسی خاص فلسفے سے خصوصیت نہیں رکھتے۔ فلسفہ قدیم وجدید کوئی بھی ان اصطلاحات سے خالی نہیں ہے۔ مغربی فلاسفہ کی تصانیف میں بھی ان اصطلاحات کا استعمال اسی طرح کیا گیا ہے جس طرح قدیم فلاسفہ کی کتابوں میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ عام انسانی تصورات اور روزمرہ کے محاورات بھی ان سے خالی نہیں ہوتے۔ عام لوگ اگرچہ ان اصطلاحات کی فلسفیانہ نوعیت کی جانب ملتفت نہیں ہوتے۔ لیکن ان کے معانی کو سمجھتے اور اپنے عرف عام میں استعمال کرتے ہیں۔ لہذا یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جن معانی کا تصور وارتسام نفس انسانی میں ابتدائی واولی طور پر ہوتا ہے ان میں ضرورت ولاضرورت کا مفہوم بھی ہے۔ انسان

وحدت اور شیئیت وغیرہ امور عامہ کے بعد سب سے پہلے جس چیز کا تصور کرتا ہے وہ ضرورت و لاضرورت ہی کا مفہوم ہے۔

طامس ہابس کا ایک غیر معقول نظریہ

طامس ہابس کہتا ہے:-

"جو تصور بھی ہم قائم کر سکیں وہ محدود ہوگا۔ اس لئے لامحدود کا علم نہیں ہو سکتا۔ جب ہم "سرمدی" اور "لامحدود" اس قسم کے الفاظ سنیں تو ہمیں مہملات کے لئے تیار رہنا چاہئے۔ "لامحدود" کا لفظ محض ایک سلبی حد ہے جسکا اطلاق وہاں جہاں کوئی حد قائم نہیں کر سکیں اس لفظ سے کسی وجود کی کوئی صفت ظاہر نہیں ہوتی۔ بلکہ ہمارے نفس کا عجز ظاہر ہوتا ہے۔ اس لفظ سے ہم اپنے حدود کا اظہار کرتے ہیں۔ اور کسی ہستی کی کوئی ایجابی صفت ظاہر نہیں ہوتی"

(ترجمہ تاریخ فلسفہ جدید جلد اول صفحہ ۳)

اس کلام کے بعض حصے ایسے ہیں جو کسی فلسفی کے لئے زیبا نہیں ہو سکتے۔ جبکہ ہم محدود کا تصور کرتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ وہ فی الواقع محدود ہے۔ ہمارے تصور میں آنے ہی کی وجہ سے وہ محدود نہیں ہوئی۔ بلکہ محدود ہونا اس کی واقعی صفت ہے۔ پھر ہم محدود کے تصور سے لامحدود کا تصور بھی قائم کر سکتے ہیں۔ "تعرف الاشیاء باضدادھا" کا اصول مسلم الثبوت ہے لہذا محدود کا تصور ہم کو لامحدود تک لیجاتا ہے۔ اور ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ محدود کے مقابلہ میں ایسی شئے بھی ہو سکتی ہے جو واقع میں لامحدود ہو۔ اور لامحدود ہونا اس کا واقعی وصف ہو۔ یہ صحیح ہے کہ جو تصور بھی ہم قائم کریں گے وہ محدود ہوگا۔ اشیاء ہمارے تصور میں آنے کے بعد محدود ہو جاتی ہیں۔ لیکن ہم "موجود" کی بابت یہ تصور ضرور قائم کر سکتے ہیں کہ اگرچہ وہ ہمارے تصور میں آنے کی وجہ سے محدود ہو گیا ہے لیکن وہ واقع میں غیر محدود ہو سکتا ہے۔ عقل یہ تسلیم کر سکتی ہے کہ واقع میں غیر محدود ہونا اس کی حقیقی صفت ہے۔ لہذا ہم جب کسی شئے موجود کو "لامحدود" کہتے ہیں تو اس سے اپنے نفس کا عجز ہی ظاہر نہیں کرتے اور اس سے ہماری مراد صرف یہی نہیں ہوتی کہ اس کی حد واقعی معلوم کرنے سے ہم عاجز ہیں۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ شئے فی الواقع غیر محدود ہے اور لامحدود ہونا اس کی صفت ثبوتی واقعی ہے۔ جب لامحدود کا تصور ہم کو ہوتا ہے تو اس کے معنی یہی نہیں ہوتے کہ ہم کو اس کے آغاز کا علم نہیں۔ بلکہ ہم یہ تصور قائم کرتے ہیں کہ عالم واقع میں اس کا کوئی آغاز ہی نہیں یہی نہیں کہ ہم کو اس کے آغاز کا علم و تصور نہیں ہوتا۔ بلکہ ہم کو یہ علم و تصور ہوتا ہے کہ اس کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ کوئی ابتدا ہے اور یہ اسکی واقعی و حقیقی صفت ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ ہم کو "سرمدی" یا "لامحدود" اس قسم کے الفاظ سنکر مہملات کے لئے تیار رہنا چاہئے" خود ایک مہمل کلام اور بے معنی گفتگو ہے۔ اس مہملات پسند فلسفی نے یہ نہ سمجھا کہ حقیقت لامحدود کے تصور اور اس کے وصف لامحدودیت کے تصور میں فرق ہے جو موجود اپنے زمان و کمالات و اوصاف میں لامحدود ہے اس کی کامل معرفت اور مکمل تصور ہم کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور لامحدود ہونے اور تصور میں آنے کے درمیان تضاد ہے۔ مگر ہم یہ تصور بہرحال کر سکتے ہیں کہ عالم واقعی میں اس کا زمانہ اور کمالات و اوصاف غیر محدود ہیں۔ اور غیر محدود ہونا اس کا ایجابی و حقیقی وصف ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ واقع میں اس کے لئے نہ کوئی آغاز ہے نہ پیچھے اور نہ انجام۔ نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ لامحدود کہنا محض ہمارے عجز علم و ادراک کو ظاہر نہیں کرتا۔ بلکہ اس وصف ایجابی کو ظاہر کرتا ہے

جو فی الواقع ثابت ہے۔

حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب کا ارشاد ہے :۔

الذی لایدرکہ بعد الھمم ولا ینالہ غوص الفطن الذی لیس لصفتہ حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا اجل ممدود۔

"وہ ایسا ہے کہ اسے فکر کی دور رسی ادراک نہیں کر سکتی اور نہ عقلوں کی گہرائی اسے پا سکتی ہے۔ اس کی صفت کے لئے کوئی حد محدود نہیں اور نہ کوئی موجود وصف اور معین وقت اور مقرر میعاد ہے۔"

ضرورۃ ولاضرورۃ کی طرف ہر مفہوم کی تقسیم ہو سکتی ہے

اگرچہ ضرورت ولاضرورت کی جانب تقسیم ہر اس مفہوم میں جاری ہو سکتی ہے جسے کسی دوسرے مفہوم کی طرف نسبت دی جائے۔ مثلاً ہر مفہوم کے لئے کہا جا سکتا ہے کہ اس کا حیوان یا انسان۔ سیاہ یا سفید ہونا ضروری ہے یا ضروری نہیں ہے۔ اور ضرورۃ ولاضرورۃ کا استعمال عرف عام میں بہ کثرت پایا جاتا ہے۔ مگر فلسفے کی اصطلاح کے اعتبار سے جب ضرورت کو وجود خارجی کی جانب منسوب کیا جائے۔ تو اس کا نام " وجوب " ہوتا ہے۔ اور " واجب ہستی " اس کو کہتے ہیں جس کا وجود خارجی سے موصوف ہونا ضروری اور عدم خارجی سے متصف ہونا محال ہو۔ اسی طرح جب ضرورت کو عدم کی جانب نسبت دی جائے تو اس کو " امتناع " کہتے ہیں اور " ممتنع الوجود " (یا محال) وہ ہے جس کا عدم خارجی ضروری ہو اور وجود خارجی نہ ہو سکتا ہو۔

ولیم جیمس کی تعریف ممکن

اور جب ضرورۃ کو وجود و عدم دونوں کی جانب نسبت دی جائے " تو وہ " امکان " حاصل ہوتا ہے جو وجوب و امتناع کا مقابل ہے۔ ولیم جیمس[1] " ممکن " کی تعریف یہ کرتا ہے " ایسی شئے جو واقعی سے کم اور بالکل غیر حقیقی سے زیادہ ہو۔" یہ تعریف بالکل عامیانہ ہے۔ ہر ذہنی مفہوم کی وجود خارجی کے اعتبار سے یہ تین قسمیں کی ہیں۔ اور وہ انھیں تین قسموں میں منحصر ہوتا ہے۔ وہ یا واجب الوجود ہوگا۔ یا ممتنع الوجود۔ یا ممکن الوجود۔ یہ حصر عقلی ہے یعنی عقل انسانی کوئی چوتھی قسم فرض نہیں کر سکتی۔ اور نہ کسی ایسی شئے کا تصور کر سکتی ہے جو ان تینوں قسموں سے باہر ہو۔

تنبیہ ضروری

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ جس کی ذات اپنی ہستی کا منشا اور علت ہو وہ واجب الوجود ہے۔ مگر واجب کی یہ تعبیر درست نہیں ہے کیونکہ اس کا حاصل تو یہ ہوا کہ واجب کی ذات خود اپنے وجود کی علت ہوتی ہے۔ حالانکہ کسی ذات کا خود اپنے وجود و ہستی کی علت ہونا ایک غیر معقول بات ہے۔ لہذا یہ نہ کہنا چاہیئے کہ ذات واجب خود اپنے وجود کی علت ہوتی ہے۔ بلکہ یہ کہنا درست ہے کہ وجود واجب کی کوئی علت نہیں ہوتی۔

واجب کی چند خصوصیتیں

(۱) وجود خارجی عین ذات واجب ہوگا جس شئے کو ہم مابہ الموجودیۃ اور وجود ہستی کہتے ہیں وہ اس کی ذات ہی ہوگی۔ اس کے علاوہ کوئی صفت نہ ہوگی جو غیر ذات ہو اور اس کی ذات میں قائم ہو۔ جب ہم واجب کو موجود کہتے ہیں تو اس سے مقصود یہی ہوتا ہے کہ وہ خالص وجود اور عین ہستی ہے اگر ایسا نہ ہو تو وہ ضرورت ذاتی جو وجود ہستی اور ذات واجب کے درمیان تسلیم کی گئی ہے باقی نہیں رہے گی کیونکہ جب وجود صفت اور غیر ذات ہوگا تو لامحالہ اس کا ثبوت ذات واجب کے لئے کسی علت ہی کی وجہ سے ہوگا۔ اور اس کی

[1] نتائجیت ص۱۹

حالت وہی ہوگی جو تمام موجود اشیا کی ہوا کرتی ہے۔ یعنی وہ جس طرح علت ہی سے وجود حاصل کرتی ہیں اور علت کو نظر انداز کر دینے کے بعد محض ذات کے اعتبار سے ان کا وجود ضروری نہیں ہوتا اسی طرح واجب کا وجود بھی ضروری نہ ہوگا۔ یا یہ کہو کہ واجب واجب ہی نہ رہیگا۔ اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ وجود کی علت خود ذات واجب ہوگی۔ اس لئے دونوں کے درمیان ضرورت قائم رہے گی تو اس کو یہ سمجھنا چاہئے کہ جب تک کوئی شئے خود موجود نہ ہو وجود کی علت نہیں ہو سکتی۔ معدوم وجود کی علت نہیں ہو سکتا۔ یہ مسلم الثبوت حقیقت ہے جس سے انکار بے عقلی ہے لہٰذا اگر ذات واجب علت وجود ہوگی تو لازم ہوگا کہ اپنے وجود سے پیشتر موجود ہو اور یہ ممکن نہیں اسی لئے ہم نے اوپر یہ کہا ہے کہ کسی شئے کا خود اپنی ہستی کی علت ہونا غیر معقول بات ہے۔ جو شخص یہ نظریہ رکھتا ہو اس کو عاقل نہ سمجھنا چاہئے۔

عین ذات ہونا صرف وجود ہی کے لئے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ تمام اوصاف و کمالات عین ذات واجب ہوں گے اور اوصاف و کمالات کو عین ذات واجب کہنے کے یہ معنی ہیں کہ ذات میں ان کا وجود ہی نہیں جو باتیں دوسری ذاتوں میں صفات کا نتیجہ و اثر ہوتی ہیں وہ ذات واجب کی ذات ہی سے ظاہر ہوتی ہیں۔ جو لوگ صفات کو عین ذات کہتے ہیں اُن کا نظریہ یہ ہے کہ ذات واجب میں کوئی صفت موجود نہیں البتہ جو آثار و نتائج عموماً صفات سے حاصل ہوا کرتے ہیں۔ وہ خود ذات واجب ہی سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے وہ ذات بھی ہے اور صفت بھی صرف ایک ذات مقدسہ ہے جس کو مظہر آثار صفت علم ہونے کی وجہ سے "عالم" اور مظہر آثار صفت قدرت ہونے کے باعث "قادر" اور مظہر آثار حیات ہونے کے اعتبار سے "حی" کہہ سکتے ہیں و علیٰ ہذا القیاس۔

لہٰذا عقیدہ عینیہ صفات کا حاصل آثار و نتائج صفات کو ثابت کرتے ہوئے خود صفات کی نفی کرنا اور یہ کہنا ہے کہ آثار صفات خود ذات واجب سے حاصل ہوتے ہیں۔ وہی ان کا مبدار و مظہر ہے۔

اس نظریئے پر سید العارفین امام الموحدین امیر المومنین علی ابن ابیطالب علیہ السلام نے مختصر و جامع ارشاد میں جس طرح روشنی ڈالی ہے وہ عدیم المثال ہے۔ وہ ارشاد یہ ہے:۔

اول الدین معرفتہ وکمال المعرفۃ التصدیق بہ وکمال التصدیق بہ توحیدہ وکمال توحیدہ الاخلاص لہ وکمال الاخلاص لہ نفی الصفات عنہ لشہادۃ کل صفۃ انہا غیر الموصوف وشہادۃ کل موصوف انہ غیر الصفۃ فمن وصف اللہ فقد قرنہ الخ

"اول دین خدا کی معرفت ہے اور کمال معرفت تصدیق ہے اور کمال تصدیق توحید ہے۔ اور کمال توحید اخلاص ہے اور کمال اخلاص یہ ہے کہ صفات کی خدا کی ذات سے نفی کی جائے کیونکہ ہر صفت یہ شہادت دیتی ہے کہ وہ غیر موصوف ہے اور ہر موصوف یہ شہادت دیتا ہے کہ وہ صفت کا غیر ہے الخ" نہج البلاغہ ۱۰

واجب الوجود مرکب نہیں

(۲) واجب الوجود مرکب نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہر مرکب اپنے وجود میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور یہ لازم ہے کہ اجزاء مرکب سے پہلے موجود ہوں نیز ہر مرکب کو ترکیب دینے کے لئے ایک فاعل (ترکیب دینے والے) کا وجود بھی ضروری ہے۔ لہٰذا واجب مرکب ہونے کی صورت میں واجب نہ رہے گا بلکہ ممکن و حادث اور غیر کا معلول ہو جائے گا۔

واجب کسی مرکب کا جز نہیں ہو سکتا

(۳) یہ بھی غیر ممکن ہے کہ واجب کسی مرکب کا جز ہو یعنی کوئی ایسا مرکب موجود ہو

جس کا ایک جزو واجب بھی ہو۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مختلف اشیاء سے جو مجموعے حاصل ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔

(اول) فرضی و اعتباری مجموعہ۔ جس میں مختلف چیزوں کا لحاظ کر کے ایک ہیئت اجتماعی اور شکل ترکیبی فقط ذہن میں فرض کر لی جائے۔ مثلاً کسی انسان کے پہلو میں کوئی پتھر رکھا ہو اور ہم ان دونوں کا ایک مرکب مجموعہ فرض کر لیں۔ یا بہت سے انسانوں کو اجتماعی طور پر لحاظ کر کے ایک مرکب کی شکل اپنے ذہن میں قائم کر لیں۔

(دوم) حقیقی مجموعہ۔ جس میں اجزاء کی انفرادی ہیئت زائل ہو کر ایک اجتماعی ہیئت و صورت خارج میں پیدا ہو جاتی ہے جیسے دواؤں سے معجون اور لکڑی کے ٹکڑوں سے میز کرسی۔ تخت وغیرہ بنائے جاتے ہیں۔ پہلی قسم کا مجموعہ چونکہ محض فرضی اور ذہنی ہوتا ہے واقع میں اسکی کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔ اس لئے وہ یہاں خارج از بحث ہے۔ جو شخص چاہے اپنے ذہن میں واجب و ممکن کا ایک مجموعہ فرض کر لے جس کو عالم حقیقت سے کچھ واسطہ نہ ہو گا۔

البتہ اصل مقصود یہاں یہ دیکھنا ہے کہ واجب الوجود کسی حقیقی مجموعے کا جزو ترکیبی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ فی الجملہ غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ واجبیۃ کی شان ایسے مجموعے کا وجود خارجی محال ثابت کرتی ہے اور وہ اس طرح کہ ترکیب حقیقی کے لئے لازم ہے کہ اجزاء ایک دوسرے کے محتاج ہوں۔ اور ہر ایک دوسرے پر اثر انداز ہوں۔ اگر ایسا نہ ہو گا تو کوئی اجتماعی شکل خارج میں موجود نہ ہو سکے گی (اجزاء کی اسی احتیاج باہمی اور تاثیر و تاثر کے علاقہ کی بنا پر مرکب کی حقیقی و فرضی دو قسمیں کی گئی ہیں جس کے اجزا خارج میں باہم احتیاج اور علاقہ تاثیر و تاثر نہیں رکھتے اس کے اندر کوئی خارجی شکل اور نفس الامری ہیئت پیدا نہیں ہوتی اور وہ فرضی و اعتباری مرکب کہا جاتا ہے اور جس میں یہ احتیاج اور تاثیر و تاثر کا تعلق خارج میں پایا جاتا ہے اس میں واقعی و خارجی صورت پیدا ہوتی ہے اور مرکب حقیقی کہا جاتا ہے) اور وجوب وجود کبھی احتیاج اور تاثر و انفعال کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔ یہ نقائص کمال وجوب وجود کے منافی ہیں جو شخص واجب کے لئے یہ نقائص جائز تصور کرتا ہو۔ اس کی بابت یقین کر لینا چاہیئے کہ وجوب وجود کے معنی ہی نہیں سمجھا اور واجب و ممکن میں امتیاز کی صلاحیت سے بے بہرہ ہے۔

واجب الوجود کسی چیز میں حلول نہیں کرتا

(۴) واجب الوجود کسی شئے میں حلول نہیں کر سکتا۔ (حلول سے مراد سما جانا ہے) اس لئے کہ حلول کرنا بدون احتیاج ممکن نہیں اور احتیاج شان واجبیۃ کے خلاف ہے جو شئے محتاجِ غیر ہو وہ ممکن ہو گی نہ کہ واجب۔

واجب الوجود غیر سے متحد نہیں ہو سکتا

(۵) واجب کسی غیر سے متحد نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ غیر جس سے واجب کا اتحاد فرض کیا جائے گا واجب ہو گا یا ممکن۔ واجب ہونا محال عقلی ہے۔ دلائل عقلیہ سے توحید واجب ثابت ہو چکی ہے۔ اور ممکن ہونے کی صورت میں واجب کا ممکن ہو جانا ظاہر ہے۔ جب واجب اور ممکن میں اتحاد ہو گا تو ممکن کے احکام و خواص واجب کو لامحالہ ثابت ہوں گے پھر وہ واجب کس طرح رہے گا۔

لہٰذا لاہوت و ناسوت کے امتزاج و ترکیب حلول و اتحاد کے تمام نظریات و عقائد جو مختلف مذاہب میں پائے جاتے ہیں سراسر خلاف عقل ہیں ان کی بنا صرف یہ ہے کہ واجب و ممکن کے مفہوم اور ان کے باہمی فرق و امتیاز کو سوچنے اور سمجھنے کی کوشش نہیں کی جاتی ان باتوں کے

علم و فہم کے بعد بآسانی سمجھ میں آسکتا ہے کہ ممکن واجب کا اوتار یا مظہر نہیں ہو سکتا۔ اور نہ واجب کا ممکن سے اتحاد جائز ہے۔

واجب محل حوادث نہیں ہو سکتا

(۶) ذات واجب محل حوادث نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حوادث کے پیدا ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ ذات واجب میں تغیر و انقلاب اور تاثر و انفعال واقع ہو سکتا ہے۔ حالانکہ یہ تمام امور نقائص کی حیثیت رکھتے ہیں۔ شان واجب سے ان کی منافاۃ واضح ہے۔ جو شخص اتنا سمجھ سکتا ہو کہ وجوب کمال مطلق ہے اسکو ان نقائص سے واسطہ نہ ہونا چاہئے۔ وہ عقلی فطرت سے بے بہرہ ہوگا۔

توحید

(۷) واجب الوجود کا ایک اہم خاصہ توحید ہے۔ یعنی اس کی ذات و صفات میں کوئی اس کا شریک نہ ہوگا۔ حقیقی وحدت و یکتائی واجب ہستی کی خصوصیات میں داخل ہے۔ ممکن ہستیوں میں پائی نہیں جا سکتی۔ بحث توحید پر آئندہ تفصیلی نظر کی جائے گی۔ یہاں صرف ایک حدیث پیش کی جاتی ہے۔ جس میں واجب الوجود کی حقیقی وحدت کا مفہوم واضح کیا گیا ہے۔

معانی وحدانیۃ و فردانیۃ

عن ابی عبد اللہ علیہ السلام قال ان اعرابیا قام یوم الجمل الی امیر المومنین علیہ السلام فقال یا امیر المومنینؑ اتقول ان اللہ واحد قال فحمل الناس علیہ وقالوا یا اعرابی اما تری ما فیہ امیر المومنینؑ من تقسم القلب فقال امیر المومنین دعوہ فان الذی یریدہ الاعرابی ھو الذی نریدہ من القوم ثم قال یا اعرابی ان القول فی ان اللہ واحد علی اربعۃ اقسام فوجھان منھا لا یجوزان علی اللہ عز و جل ووجھان یثبتان فیہ فاما اللذان لا یجوزان علیہ فقول القائل واحد یقصد بہ باب الاعداد فھذا ما لا یجوز لان ما لا ثانی لہ لا یدخل فی باب الاعداد الا تری انہ کفر من قال انہ ثالث ثلاثۃ وقول القائل ھو واحد من الناس یرید بہ النوع من الجنس فھذا ما لا یجوز علیہ لانہ تشبیہ وجل ربنا عن ذلک۔

"جناب ابو عبد اللہ علیہ السلام سے مروی ہے۔ آپؑ نے فرمایا کہ ایک مرد اعرابی بروز جنگ جمل جناب امیرؑ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی یا امیر المومنینؑ! کیا آپ خدا کو واحد کہتے ہیں۔ اس پر لوگ اس اعرابی پر ٹوٹ پڑے اور کہنے لگے کہ دیکھتا نہیں تو کہ اس وقت امیر المومنینؑ کس پریشانی خاطر میں ہیں؟ جناب امیر علیہ السلام نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دو یہ مرد اعرابی جو کچھ چاہتا ہے وہی ہمارا بھی مقصد ہے۔ وہی ہم اس قوم سے چاہتے ہیں (جو ہم سے برسر جنگ ہے) پھر فرمایا کہ اے اعرابی "ان اللہ واحد" کہنے کے چار معنی ہو سکتے ہیں۔ دو معنی تو خدا کے لئے جائز نہیں اور دو معنی اس کے لئے ثابت ہیں۔ وہ دو معنی جو خدا کے لئے جائز نہیں ان میں سے پہلا یہ ہے کہ خدا کو "واحد" کہنے والے کا مقصود اس قول سے واحد عددی ہو (واحد اعداد میں داخل ہوتا ہے اور اس کے لئے "ثانی" ہوتا ہے) اور یہ خدا کے لئے جائز نہیں کیونکہ اس کا کوئی "ثانی" نہیں اور وہ اعداد میں داخل نہیں ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ جو یہ کہے کہ "تین میں کا تیسرا ہے"۔ وہ کافر ہے۔ اور دوسرا یہ کہ خدا کو "واحد" کہنے والا وحدت نوعی وجنسی مراد لے (یعنی وہ انواع جنس سے ایک نوع ہے) تو یہ بھی خدا کے لئے جائز نہیں کیونکہ یہ کہنا تشبیہ (یعنی خدا کو دوسروں کے مشابہ قرار دینا) ہے۔ اور پروردگار اس سے بلند تر ہے کہ وہ کسی کا مشابہ ہو۔"

واما الوجهان اللذان ثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك ربنا وقول القائل انه ربنا عزوجل احدي المعنى يعني انه لاينقسم في وجود ولا عقل ولاوهم كذلك ربنا عزوجل ۔

وہ دو معنی جو خدا کے لئے ثابت ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ "اللہ واحد" کہنے والے کی اس قول سے یہ مراد ہو کہ وہ اکیلا ہے (اشیاء میں اس کی کوئی شے شبیہ نہیں۔ تو خدا ایسا ہی ہے (کسی سے اس کو مشابہت نہیں) دوسرے معنی یہ ہیں کہ "واحد" کہنے سے مراد یہ ہو کہ وہ احدی المعنی (البسیط محض) ہے وجود خارجی اور عقل اور وہم کہیں بھی اسکی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ تو ہمارا پروردگار ایسا ہی ہے۔"

اسی طرح ایک دوسری حدیث میں توحید حقیقی کا مفہوم واضح کیا گیا ہے جس کے راوی فتح بن یزید جرجانی ہیں وہ کہتے ہیں میں نے جناب امام علی بن موسی الرضا علیہ السلام سے عرض کی۔

جعلني الله فداك لكنك قلت الاحد الصمد وقلت لايشبهه شئ والله واحد والانسان واحد اليس قد تشابهت الوحدانية ؟

"میں آپ پر فدا! آپ نے خدا کو "احد صمد" فرمایا اور یہ بھی کہا کہ کوئی شے اس کی مشابہ نہیں حالانکہ اللہ واحد ہے اور انسان بھی واحد ہے (دونوں کو واحد کہا جاتا ہے) پھر کیا واحدانیت میں تشابہ نہیں ہوا (اور واحد ہونے کی صفت میں یہ دونوں ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ٹھہرے ؟)

تو اس کے جواب میں حضرت نے فرمایا:۔

يا فتح احلت ثبتك الله انما التشبيه في المعاني فاما في الاسماء فهي واحدة وهي دلالة على المسمى وذلك ان الانسان وان قيل انه واحد فانه يخبر انه جثة واحدة وليس باثنين والانسان نفسه ليس بواحد لان اعضائه مختلفة والوانه مختلفة ومن الوانه مختلفة غير واحد وهو اجزاء مجزءة ليست بسواء دمه غير لحمه ولحمه غير دمه وعصبه غير عروقه وشعره غير بشره وسواده غير بياضه وكذلك سائر جميع الخلق فالانسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى والله جل جلاله هو واحد لا واحد غيره لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان فاما الانسان المخلوق المصنوع المؤلف من اجزاء مختلفة وجواهر شتى غير انه بالاجتماع شئ واحد (اصول کافی)

"اے فتح! تم نے ایک محال بات کہی۔ تشبیہ تو معانی میں ہوا کرتی ہے (نہ کہ الفاظ و اسماء میں) اسماء میں تو اتحاد و اشتراک ہو سکتا ہے اور وہ اپنے مسمی پر دلالت کرتے ہیں (اتحاد اسماء سے مسمی میں اتحاد لازم نہیں آتا) انسان کو "واحد" جو کہا جاتا ہے تو اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ وہ جثۃ واحدۃ (ایک جسم) ہے دو نہیں ہے۔ انسان فی نفسہ تو واحد نہیں ہے کیونکہ اس کے اعضاء مختلف رنگ مختلف ہیں اس کے اجزاء الگ الگ ہیں خون گوشت کا غیر ہے اور گوشت خون کا مغائر۔ اعصاب و عروق بال۔ جلد۔ سیاہی۔ سفیدی غرض ہر وہ شے جو انسان میں ہے وہ دوسری چیز سے الگ ہے اور یہی حال تمام خلق کا ہے۔ لہذا انسان محض برائے نام "واحد" ہے۔ معنی میں واحد نہیں (اس کی ذات کو وحدت سے لگاؤ نہیں وہ مجموعۂ کثرت ہے) اور خدا واحد حقیقی ہے اس کے سوا کوئی واحد نہیں نہ اس میں اختلاف ہے

نہ تفاوت اور نہ زیادتی نہ کمی۔ انسان مخلوق تو اجزار مختلفہ اور جواہر متعددہ سے مرکب ہے۔ البتہ وہ اجتماع کے بعد شئے واحد ہوگیا ہے (لہٰذا اسکی وحدت ترکیبی ہے نہ کہ ذاتی و حقیقی)

حقیقی وحدت و کمال توحید

حقیقی وحدت کا نظریہ اسی وقت کامل ہو سکتا ہے جبکہ واجب کی ذات و صفات کو متحد مانا جائے ذات واجب میں صفات قدیمہ کا قابل ہونا مفہوم وحدت حقیقیہ کے خلاف ہے۔ حسن بن خالد راوی ہیں:—

سمعت علی بن موسی الرضا علیہما السلام یقول لم یزل اللّٰہ تبارک وتعالیٰ عالماً قادراً احیاً قدیماً سمیعاً بصیراً فقلت لہ یا بن رسول اللّٰہ ان قوماً یقولون انہ عزوجل لم یزل عالماً بعلم وقادراً بقدرۃ وحیاً بحیاۃ وقدیماً بقدم وسمیعاً بسمع وبصیراً ببصر فقال علیہ السلام من قال بذلک ودان بہ فقد اتخذ مع اللّٰہ الٰہۃ اخریٰ ولیس من ولایتنا علی شئ ثم قال علیہ السلام لم یزل اللّٰہ عزوجل عالماً قادراً حیاً قدیماً سمیعاً بصیراً بذاتہ تعالیٰ عما یقول المشرکون والمشبہون علواً کبیراً۔ (بحار)

"میں نے حضرت علی بن موسیٰ الرضا علیہ السلام کو یہ فرماتے سنا کہ خدا ہمیشہ سے عالم و قادر و حی و قدیم و سمیع و بصیر ہے۔ تب میں نے عرض کی فرزند رسولؐ! کچھ لوگ کہتے ہیں کہ خدا عالم ہے علم سے قادر ہے قدرت سے۔ حی ہے حیات سے۔ قدیم ہے قدم سے سمیع ہے سمع سے۔ بصیر ہے بصر سے۔ حضرتؑ نے فرمایا جو اس کا قائل ہے اور اسے اپنا دین قرار دیتا ہے اس نے خدا کے ساتھ دوسرے معبود بنا لئے ہیں۔ اور ہماری ولایت سے اسے کوئی تعلق نہیں ہے پھر فرمایا خداوند عالم ازل سے قادر و حی و قدیم و سمیع و بصیر بذاتہ ہے۔" شرک کرنے والے اور تشبیہ دینے والے جو کچھ کہتے ہیں خدا کی ہستی اس سے کہیں بالاتر ہے۔

خواص ممکن الوجود

واجب ہستی کے خواص پر غور کر لینے کے بعد ممکنات کی خصوصیتیں بنا بر اصول تعرف الاشیاء باضدادہا خود بخود واضح ہو جاتی ہیں۔ یعنی در حقیقت کے اعتبار سے ممکن واجب کا مقابل ہے لہٰذا دونوں کے خواص و احکام بھی ایک دوسرے سے قطعاً مختلف ہوں گے پھر بھی بنظر سہولت ناظرین ممکن الوجود کی چند خاصیتوں کو لکھ دینا فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔

(۱) جناب امام رضا علیہ السلام کے ارشاد منقول بالا سے معلوم ہوا کہ حقیقی وحدت اور خالص بساطت و فردانیۃ واجب الوجود ہی کے لئے مخصوص ہے۔ ہر ممکن کی ذات کیلئے ترکیب اور اثنینیۃ و زوجیۃ لازم ہے۔ اسی لئے زبان زد حکما ہے کہ "ہر ممکن زوج ترکیبی ہے" مقصد اس کا یہ ہے کہ ہر ممکن ذات کے اندر دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ ایک ماہیۃ دوسرے وجود بحیثیت ممکن الذات ہونے کے یہ ضروری ہے کہ اس کا وجود اس کی ماہیت کے علاوہ ہو۔ ماہیۃ اور وجود دونوں کے مجموعہ کا نام "ذات امکانی" ہے اور یہی اختلاف ماہیۃ و وجود اور تعدد امتیاز ذات و ہستی وہ پہلی بنیادی خصوصیت ہے جو ممکن کو واجب سے ممتاز کرتی ہے۔

ممکن شخصیتوں میں حقیقی وحدت اور خالص فردانیت وبساطت نہیں ہو سکتی - ہاں اضافی وحدت وبساطت ان میں پائی جاتی ہے ہر ممکن باوجود اپنی کثرت ذاتی کے اس دوسرے ممکن کے مقابلہ میں واحد و بسیط کہا جاتا ہے جو اس سے زیادہ کثرت اور ترکیب اپنے اندر رکھتا ہے۔

(۲) تعریف ممکن پر غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ممکن شخصیتوں کے لئے نہ وجود ضروری ہوتا ہے اور نہ عدم لازم - دونوں کی حیثیت اُن کے لحاظ سے برابر ہوتی ہے کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی جس طرح وہ قابل وجود ہوتی ہیں اسی طرح قابل عدم بھی ہوتی ہیں - لہٰذا اون کا وجود و عدم دونوں ہی کسی امر خارجی کے اثر سے ہوں گے اور وہی امر خارجی اون کی علت اور سبب ہوگا - اور ممکن ہستیوں کے محتاج علت وسبب ہونے کی بنیاد خود ان کا "امکان" ہے یعنی وجود و عدم کا اُن کیلئے برابر ہونا ہی در اصل اون کو محتاج علت وسبب بناتا ہے - بے نیازی شان امکان کے اسی طرح خلاف ہے جس طرح احتیاج ونیازمندی شان وجوب کے منافی - ممکن شخصیتیں وجود اور وہ تمام کمالات جو فرع وجود ہیں علت وسبب ہی سے حاصل کرتی ہیں - ان کے لئے وجود و کمالات وجود ذاتی سرمایہ کی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ اکتسابی دولت کی حیثیت رکھتے ہیں جن کے لئے ان کو علت کا محتاج و دست نگر ہونا پڑتا ہے - کلام ربانی میں ان تمام باتوں کی طرف اشارات پائے جاتے ہیں :-

(۱) کل شئ ھالک الا وجھہ - یہ آیہ مبارکہ اس امر پر نص صریح ہے کہ ذات باری کے سوا تمام اشیا ممکنات ہیں اور وجود کا ذاتی سرمایہ نہیں رکھتیں۔

(۲) یا ایھا الناس انتم الفقرا الی اللہ واللہ ھو الغنی الحمید (فاطر) "لوگو! تم خدا کے محتاج ہو اور (بس) خدا ہی سب سے بے نیاز سزاوار حمد ہے۔"

یہ کلام الٰہی تصریح کرتا ہے کہ بے نیازی صرف ذات واجب کی شان ہے - ممکن شخصیتوں کے پاس فقر و احتیاج کے سوا اور کوئی ذاتی سرمایہ نہیں -

امکان کے معنی حقیقی و عرفی

جب ہم کہتے ہیں کہ "فلاں شے کا امکان ہے" تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ شئے (جہاں تک اس کی ذات کا تعلق ہے) وجود و عدم دونوں کو قبول کر سکتی ہے مگر کوئی بھی اس کے لئے لازم نہیں۔

"امکان" کے اصلی و حقیقی معنی یہی ہیں لیکن کبھی ہم "ممکن" اس شئے کو بھی کہتے ہیں جس کے وجود میں رکاوٹ یا در اندازی کی بنیادیں معدوم ہوتی ہیں - کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہوتی جو اس کو وجود میں آنے سے روک سکے۔

ممکن جب تک واجب نہ ہو نفس الامری واقعہ نہیں بن سکتا

"ممکن" کے لئے کچھ موانع وجود ہو سکتے ہیں اور اسباب وقوع بھی اس کے لئے لازم ہوتے ہیں - وہ بغیر اسباب وقوع کے پائے جانے کے موجود نہیں بن سکتا - اسی طرح جب تک موانع وجود معدوم نہ ہوں عالم وجود میں نہیں آ سکتا - اور جس قدر موانع وجود معدوم اور اسباب وجود موجود ہوتے جاتے ہیں وہ وجود و ہستی کی منزل سے قریب تر

آتا جاتا ہے۔ اور نفس الامری واقعہ بننے کی صلاحیت، استعداد کی بنیاد بہتر سے بہتر ہوتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ جب تمام موانع وقوع معدوم اور اسباب وشرائط وقوع پایۂ تکمیل کو پہنچ جاتے ہیں تو "امکان" کے آئینہ میں وجوب ولزوم کی صورتیں بھی پیدا ہو جاتی ہیں۔ "ممکن کے لئے" امکان مجرد کی حد سے بڑھ کر نفس الامری واقعہ بن جانا لازم و واجب ہو جاتا ہے۔ "ممکن" اپنے امکان محض کی حد میں اسی وقت تک رہتا ہے جب تک کہ تمام موانع وقوع معدوم اور اسباب وشرائط وقوع موجود نہ ہوں۔ جبکہ موانع معدوم اور اسباب موجود ہو جاتے ہیں تو ممکن کا وقوع واجب و لازم ہو جاتا ہے یعنی اوس میں امکان و وجوب دونوں وصف ایک ساتھ پیدا ہو جاتے ہیں۔ جہاں تک فقط اس کی ذات کا تعلق ہے وہ ممکن ہوتا ہے۔ لیکن موانع کا عدم اور اسباب وشرائط کا وجود اس کو واجب بنا دیتا ہے لہذا باعتبار ذات ممکن ہوتا ہے اور باعتبار عدم موانع و وجود شرائط و اسباب واجب۔
اس قسم کے "وجوب" کو "وجوب بالغیر" کہتے ہیں۔

علۃ و معلول

فکر انسانی مفہوم "امکان" سے علۃ و معلولیۃ کے مفہوم تک فطری طور پر پہنچتی ہے اکثر اہل علم کا خیال ہے کہ تعلیل کا تصور فطری و وجدانی ہے اور یہ خیال بالکل درست ہے ذہن انسانی تفکر و تعقل کی قوت حاصل کرنے کے بعد جس تغیر کا ادراک کرتا ہے اس کو ایک بالکل بے تعلق واقعہ نہیں سمجھتا بلکہ دیگر تغیرات کے ساتھ علیۃ و معلولیۃ کی حیثیت سے وابستہ جانتا ہے اس کی فطرت یہ بتاتی ہے کہ اشیاء کے درمیان محض تقدم و تاخر اور یکے بعد دیگرے پیدا ہونے کا ظاہری اتفاق و اقتران نہیں ہے۔ بلکہ ان میں واقعی تعلیل کا علاقہ پایا جاتا ہے اور سببیۃ و مسببیۃ کا حقیقی ارتباط ان میں موجود ہے جو لوگ یہ نظریہ رکھتے ہیں کہ "اشیاء کے بار بار یکے بعد دیگرے اعادہ و تکرار سے ذہن میں ایک عادی اقتران پیدا ہو جاتا ہے اور وہی اس خیال کی وجہ قرار پاتا ہے کہ ان میں سے ایک علت ہے اور دوسری معلول۔ در اصل ان میں تاثیر و تاثر کا وجود نہیں تعلیل کا تصور محض دھوکا اور مغالطہ ہے" وہ انسانی فطرت اور وجدان سے جنگ کرتے ہیں۔ ان کا یہ نظریہ عقلاء کے نزدیک کبھی قابل توجہ نہیں ہوا بلکہ بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے وہ خود اون کے لئے تشفی کا باعث نہیں ہو سکتا۔

فکر انسانی علۃ کو جان سکتی ہے وجہ علیۃ معلوم نہیں کر سکتی

فکر انسانی فطرۃً ہر واقعہ کی علۃ اور ہر تغیر و حدوث کا سبب معلوم کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے اور ہر حادثہ کی توجیہ کے لئے بے قرار رہتی ہے البتہ اس کا کام صرف واقعات کی علت دریافت کرنا ہے۔ ادراکی شعور علت تک پہنچکر اپنا کام ختم کر دیتا ہے۔ عمل ادراک نہ یہ دریافت کرتا ہے اور نہ کر سکتا ہے کہ فلاں علت فلاں معلول کو کیوں اور کیونکر پیدا کرتی ہے۔ اس کا کام علت کی توجیہ نہیں ہے۔ یعنی وہ علت کے علت ہونے کی وجہ نہیں بتاتا فکر انسانی کی آخری حد جستجو صرف یہ ہے کہ کسی تغیر کی علت اور کسی واقعہ کا سبب دریافت کر لے۔ اس سے آگے بڑھکر اگر یہ معلوم کرنا چاہے کہ وہ علت اوس تغیر کو کیوں اور کیونکر پیدا کرتی ہے اور کوئی سبب کسی واقعہ کا سبب کیوں ہوتا ہے تو یقیناً وہ اپنی کوشش میں ناکام رہیگی آگ کیوں جلاتی ہے۔ پانی کیوں ٹھنڈک پیدا کرتا ہے۔ زہر کیوں قاتل ہے۔ تریاق کیوں زہر کا دافع ہوتا ہے۔ انسانی قوت ادراک

تعقل ان باتوں کے جاننے سے عاجز ہے اور اس مقام پر فکر بشری اپنے عجز کا خود اقرار کر لیتی ہے۔

علۃ کا مفہوم اور اس کی قسمیں

جس شے پر کسی چیز کا وجود و ہستی موقوف ہو اس کو اس چیز کی "علت" کہتے ہیں۔ اور علت کا اطلاق اس معنی سے مادہ۔ صورۃ۔ غائت۔ فاعل۔ چاروں چیزوں پر ہوتا ہے۔ مگر حقیقی علت فاعل ہی کو سمجھا جاتا ہے۔ فاعل (جس کو علۃ مفیدہ بھی کہتے ہیں) وہ ہے جو کسی شئے کی ہستی کا ذریعہ اور اس کے وجود میں موثر ہو جس سے کوئی شئے پیدا ہوتی اور وجود و ہستی حاصل کرتی ہے۔ عرف عام میں بھی اس کو اس شئے کا فاعل اور علت کہتے ہیں۔

فاعل (یا علت مفیدہ) کی دو قسمیں ہوتی ہیں:۔

(۱) فاعل مختار یا فاعل بالقصد والارادۃ۔ جو صاحب شعور و ارادہ ہو اپنی خواہش اور علم کی بنا پر اپنے افعال واقع کر سکتا ہو۔ فعل و ترک فعل یعنی کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے دونوں پر اس کو قدرت حاصل ہو۔ اس فاعل کا فعل ارادہ کے بعد واقع ہوتا ہے اور ارادہ اس علم کے بعد پیدا ہوتا ہے جو غرض و غائت سے تعلق رکھتا ہے۔

نیز فاعل کی قدرت و قوت کو اس فعل کے کرنے اور نہ کرنے سے اس وقت تک برابر کی نسبت ہوتی ہے جب تک ترجیح کے وجوہ اور دواعی نہ پائے جائیں۔ یعنی ایسی باتیں پیدا نہ ہوں جو اس کی قدرت و قوت کے رخ کو ایک جانب پھیر دیں۔ جبکہ موانع وقوع معدوم اور اسباب و شرائط وقوع موجود ہوں گے تو فعل کا فاعل سے واقع ہونا ضروری ہوگا اور نہ واقع ہونا محال۔ مگر اس کے قادر مختار ہونے میں خلل نہ ہوگا۔ کیونکہ وقوع فعل کی یہ ضرورت خود فاعل کے اختیار و قدرت و ارادہ سے پیدا ہوئی ہے اگر وہ وقوع فعل کو خود اپنے اختیار سے ترجیح نہ کرتا اور قطعی ارادہ کو اس سے متعلق نہ ہونے دیتا تو وقوع فعل لازم نہ ہوتا۔ اور ترک فعل محال نہ ہو جاتا۔ لہذا یہ ایجاب اس کے اختیار کا ثمرہ ہوگا۔ اور یہ بے اختیاری خود اس کی قدرت و قوت و انتخاب و ارادہ سے پیدا ہوگی۔

فاعل مختار کا فعل اس کی ذات یا اس کی طبیعت کا نتیجہ نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کے ارادہ و قصد سے پیدا ہوتا ہے اور اس فعل میں خیر و مصلحت فائدہ و منفعت کا جاننا اوس کے وقوع کا منشا ہوتا ہے اس لئے ضروری نہیں کہ اس کا فعل اوس کے وجود کے ساتھ ساتھ ہو بلکہ اکثر فاعل موجود ہوتا ہے اور فعل نہیں ہوتا۔

(۲) فاعل بالایجاب والاضطرار یا فاعل بالطبع۔ جو نہ صاحب شعور ہو نہ صاحب ارادہ اس کے افعال بدون شعور و ادراک اور بغیر قصد و ارادہ و خواہش محض اضطرار سے واقع ہوتے ہوں۔ اوس کی طبیعت ہی اوس افعال کا منشا ہو جیسے آفتاب سے روشنی آگ سے جلانا۔ پانی سے ٹھنڈک۔

فاعل مختار کے برعکس فاعل موجب و مضطر کا فعل کبھی اس سے جدا نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ ذات فاعل باعتبار رتبہ فعل سے مقدم ہوگی۔ مگر عالم وجود و شہود میں دونوں کی ہستی ساتھ ساتھ ہوگی۔ فعل کا وجود فاعل کی ہستی سے کبھی جدا نہ ہوگا۔

علۃ وجود کو موجود ہونا چاہیے

وجود کی علت کے لئے موجود ہونا لازم ہے۔ وجود وجود ہی سے حاصل ہو سکتا ہے عدم سے نہیں۔ ہر وہ چیز جو علت وسبب ہوگی وہ ضرور ثابت ہوگی اور جو چیز ثابت نہیں وہ سبب بھی نہیں۔

تاثیر و ایجاد مطلقاً "عدم" کی شان کے خلاف ہے اور عدم جس طرح وجود کی علت وسبب نہیں ہو سکتا اسی طرح وہ عدم کا فاعل نہیں ہو سکتا۔ عدم علت موثرہ اور فاعل ہوتا ہی نہیں۔ نہ وجود کے لئے اور نہ عدم کے واسطے۔

عام طور سے یہ جو کہتے ہیں کہ عدم علت عدم معلول کی علت ہے تو اس قول کا مقصد یہ نہیں کہ عدم اثر اندازی کرتا ہے اور موثر و فاعل ہوتا ہے بلکہ اس کا مقصد بس اسی قدر ہوتا ہے کہ جب علت معدوم ہو جاتی ہے تو معلول بھی نہیں پایا جاتا۔ یہ باتیں دلیل و برہان کی محتاج نہیں۔ ان کا یقین حاصل کرنے کے لئے اپنے وجدان و حاسہ باطنی کی جانب رجوع کر لینا ہی کافی ہے۔

علت فاعلہ وعلت معدّہ

فاعل کبھی مبداء وجود ہوتا ہے اور معلول کو ہستی عطا کرتا ہے اور کبھی صرف حرکات کی پیدائش اس سے ہوتی ہے۔ اور وجود کی استعداد پیدا کرتا ہے اور اس قسم کی فاعلی قوتوں کا کام فقط اتنا ہوتا ہے کہ مسلسل حرکات کے ذریعہ سے ان مخالف کیفیتوں اور صفتوں کو مٹاتی ہیں جو کسی صفت و کیفیت کی راہ میں رکاوٹ ہوتی ہیں۔ یعنی وہ ایک قسم کی صفتوں اور کیفیتوں کو مٹاتی اور ان کے مقابل صفات و کیفیات کیلئے راستہ صاف کرتی ہیں، اور مواد میں ان کے پائے جانے کی صلاحیت پیدا کرتی ہیں۔ ایجاد خلق اور وجود ہستی کا عطا کرنا ان کا کام نہیں ہوتا۔

مادی قوتیں فاعل نہیں ہو سکتیں

مادی قوتوں کی بابت یہ خیال کرنا کہ فعل ایجاد و خلق ان سے واقع ہوتا ہے اور فیاض وجود ہستی ہوتی ہیں ایک ایسا عام مغالطہ ہے جس میں نہ صرف عوام بلکہ اکثر اہل حکمت و فلسفہ بھی مبتلا نظر آتے ہیں۔ ان قوتوں کا کام اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہ مواد کو مختلف صورتوں کے قبول کرنے کے لئے تیار کرتی رہتی ہیں جن کا وجود فاعل حقیقی کی طرف سے فائض ہوتا ہے۔

وجود بخشنا صرف خدا کا کام ہے

نیستی کی تاریکی کو مٹانا اور ہستی بخشنا اور ہستی و وجود کا منبع و مبداء ہونا صرف خدا کے لئے مخصوص ہے۔ فیاض وجود اس کے سوا اور کوئی نہیں۔

یہیں سے یہ امر بھی روشن ہو جاتا ہے کہ اکثر عامۃ الناس جن کو فاعل خیال کرتے ہیں وہ در اصل فاعل نہیں ہوتا باپ بیٹے۔ کھیتی اور کسان۔ مکان اور معمار کی مثالیں اسی قسم کی ہیں۔ کیا یہ چیزیں واقعی اسباب و علل ہیں؟ قطعاً نہیں جن چیزوں کی نسبت ان کی طرف دی جاتی ہے ان کے وہ خالق نہیں۔ ان چیزوں کی پیدائش ان سے نہیں ہوتی۔ بلکہ ان کی حیثیت فقط صلاحیت و استعداد پیدا کرنیوالے اسباب کی ہوتی ہے۔ واقعی وجود عطا کرنا خدا کا کام ہے جیسا کہ قرآن مجید کی آیات مندرجہ ذیل میں اشارہ فرمایا ہے۔

(۱) افرأیتم ما تمنون ءانتم تخلقونہ ام نحن الخالقون۔ (۱) آخر تم نے اس نطفے پر غور کیا ہے جسے تم رحم تک پہنچاتے ہو (بتاؤ تو کہ) اس سے انسان پیدا کرتے ہو یا ہم پیدا کرتے ہیں۔

(۲) افرأیتم ما تحرثون ءانتم تزرعونہ ام نحن الزارعون۔ (سورۂ واقعہ)

(۲) تم نے اس (دانے) کو غور سے دیکھا ہے جسے بوتے ہو آخر تم اسے اگاتے ہو یا ہم اگاتے ہیں۔

ابطال اس دعوی کا کہ کوئی شئے نہ علت ہے نہ معلول

موجودات عالم میں ربط تعلیل کے منکرین کا دعویٰ یہ ہے کہ کوئی شے نہ علت ہے نہ معلول نہ سبب ہے نہ مسبب۔ ہماری سابقہ تحریرات پر غور و فکر کرنے سے اس دعویٰ کا فریب نظر و مغالطہ فہم ہونا غیر مشتبہ طور پر واضح ہو سکتا ہے۔ یہاں بنظر اختصار صرف دو باتوں پر اکتفا کی جاتی ہے۔

(اول) الزامی جواب کی حیثیت رکھتی ہے۔ ہم ان منکرین تعلیل سے پوچھتے ہیں کہ "کوئی شے نہ کسی کی علت ہے نہ معلول"۔ آپ کا دعویٰ ہے اور آپ اس کے قائل ہیں ــ ظاہر ہے کہ آپ متکلم ہیں اور یہ کلام آپ کے ارادہ سے وجود میں آیا۔ درصورت دعویٰ تحریری حروف و نقوش آپ کے ارادہ و اختیار و ملکۂ تحریر و کتابت سے کاغذ پر ابھرے اور ہستی میں آئے اسی طرح اس خیال کی پیدائش آپ کی قوت فکر کا نتیجہ ہے غرض یہ دعویٰ تقریر و کلام کی صورت میں ہو یا تحریر و کتابت کی صورت میں یا خیال کی حیثیت میں بہرطور آپ آپ اس کی علت ہیں اور وہ آپ کا معلول ہے۔ اس کا وجود آپ کی قوت تکلم یا قوت تحریر یا قوت فکر و خیال سے ہوا ہے۔ اس کا انکار علامت وحشت و جنون ہوگا ــ

ممکن کا امکان ہی احتیاج علت کا ثبوت ہے

(دوم) تحقیقی جواب کی حیثیت رکھتی ہے اور وہ یہ ہے کہ شے موجود کا وجود اس کی ذات سے ہے یعنی وہ شئے عین وجود ہے یا وہ غیر کی تاثیر سے موجود ہوئی ہے؟ پہلی صورت میں وہ واجب الوجود ہوگی اور ظاہر ہے کہ تمام موجودات عالم یہ مرتبہ نہیں رکھتے۔ دوسری صورت کا اقرار علیت و معلولیۃ کا اعتراف کر لینا ہے۔ اگر آپ اُس کے قائل ہوئے تو آپ نے یہ بات تسلیم کر لی کہ وہ شئے معلول ہے اور وہ غیر اسکی علت ہے۔ خلاصہ یہ کہ آپ کو یا تو تمام موجودات عالم کو واجب الوجود کہنا ہوگا یا ربط علیۃ و معلولیت کا اعتراف کرنا اور یہ ماننا پڑے گا۔ کہ وہ موجودات ممکن الوجود ہیں اور ممکن الوجود کی ماہیۃ میں کوئی امر ایسا نہیں جس سے اس کا وجود ضروری ہو۔ لہذا اس کی ہستی غیر کے اثر سے ہوگی۔ اور وہ غیر اس کی علت ہوگا۔ اور ممکن کا امکان ہی احتیاج علت کا ثبوت ہے

سلسلہ علل غیر متناہی نہ ہوگا اور نہ مقادیر لامتناہی ہونگی کیونکہ تسلسل باطل ہے۔ پہلی دلیل برہان تضعیف

اکثر دماغوں میں جو حقیقی فلسفے کی روشنی سے محروم ہوتے ہیں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اشیاء عالم میں جو سلسلۂ علیۃ و سببیۃ قائم ہے وہ غیر متناہی ہے نیز مقادیر غیر محدود اور زمانہ بھی غیر متناہی ہے یہ تمام چیزیں حد و نہایت سے بیگانہ ہیں۔ مگر یہ خیال وہم و وسوسہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ مندرجہ ذیل وجوہ اس کو باطل ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں۔

(وجہ اول) کوئی مقدار بالفعل غیر متناہی نہیں ہو سکتی کیونکہ مقدار وہ عرض ہے جو بذات خود مساوات اور غیر مساوات قبول کرتا ہے یعنی اس کو چھوٹا یا بڑا۔ آدھا یا دگنا کہہ سکتے ہیں اور جس میں یہ باتیں پائی جا سکتی ہوں۔ وہی مقدار ہے۔ لہذا مقدار میں تقسیم برابر جاری رہے گی۔ کیونکہ مختلف حصے جو تقسیم سے حاصل ہوں گے وہ بھی مقدار ہوں گے اور ان میں بھی یہ تقسیم جاری ہوگی۔

لہذا کوئی مقدار ایسی نہیں ہو سکتی کہ اس سے چھوٹی مقدار نہ ہو۔ یعنی سب سے چھوٹی کوئی مقدار نہیں ہو سکتی ــ

اسی طرح کوئی مقدار ایسی نہیں ہو سکتی جس سے بڑی مقدار نہ ہو سکے۔ لہذا سب سے بڑی مقدار کوئی نہیں ہو سکتی۔ الغرض نہ کوئی مقدار

بے انتہا چھوٹی ہوگی۔ اور نہ بے انتہا بڑی۔ لہٰذا لامتناہی مقدار موجود نہیں ہو سکتی۔ بلکہ مقدار کو لامتناہی کہنا تناقض ہے اس لئے کہ مقدار اس شئے کو کہتے ہیں جس کا دوگنا چوگنا وغیرہ ہو سکے۔ (اگر مقدار کی یہ صفت اور خصوصیت اس میں باقی نہ رکھی جائے تو وہ مقدار ہی نہ ہوگی بلکہ کوئی اور شئے ہوگی) اور مقدار کو لامتناہی کہنے کے یہ معنی ہوں گے کہ اب اس پر زیادتی نہ ہو سکے۔ حالانکہ اس کا دوگنا چوگنا وغیرہ ہونا اس کی ناقابل زوال خاصیت ہے اور اس کا امکان کبھی حقیقت مقدار سے جدا نہیں ہو سکتا۔ ورنہ وہ مقدار ہی نہ رہے گی۔

مقدار کو غیر متناہی کہنا تناقض ہے

ان باتوں سے اچھی طرح روشن ہو گیا کہ مقدار کو لامتناہی کہنا یہ معنی رکھتا ہے کہ مقدار مقدار نہیں ہے۔ اور یہ صریح تہافت و تناقض ہے۔ یہ بیان جس طرح متصل مقادیر سے تعلق رکھتا ہے اسی طرح اعداد سے بھی متعلق ہے یعنی کوئی عدد غیر متناہی نہیں ہو سکتا اور عدد کی کوئی ایسی بڑی سے بڑی مقدار فرض نہیں کی جا سکتی۔ جو قابل تضعیف نہ ہو۔ اس کا آگے بڑھنا اور دوگنا چوگنا وغیرہ ہونا ممکن نہ ہو۔ ہر عدد اپنی ماہیت و حقیقت کے اعتبار سے تضعیف و زیادتی قبول کرتا ہے۔ اور اس کو دگنا یا چوگنا وغیرہ بنایا جا سکتا ہے۔ جس میں یہ امکان نہ ہو وہ در اصل عدد ہی نہیں کوئی اور شئے ہے جس کو عدد سے کوئی مناسبت نہیں۔

لہٰذا ہر عددی مقدار کا قابل تضعیف ہونا لازم ہے اور کوئی قابل تضعیف مقدار (یعنی جس کا دگنا تگنا چوگنا وغیرہ ہو سکتا ہے) غیر متناہی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ ہر عدد مفروض پر جو زیادتی اور تضعیف واقع ہوگی وہ لامحالہ اسی عدد کے تمام احادی سلسلے کے ختم ہو جانے کے بعد ہوگی۔ مثلاً جب ہم دس پر دس کا اضافہ کر کے اس کو دگنا یعنی بیس کرتے ہیں تو اضافہ کئے ہوئے اعداد (ایک سے دس تک کی تمام اکائیوں) کے ختم ہو جانے کے بعد شروع ہوتے ہیں۔ اور دس کے بعد گیارہ سے شروع ہو کر بیس تک پہونچتے ہیں۔ ایک سے پہلے اُن اعداد کا اضافہ غیر ممکن ہے اسی طرح ۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۹-۱۰ تک کا پورا سلسلہ مربوط و منظم ہے۔ اُن کے درمیان میں اضافہ اعداد کا امکان نہیں۔ لہٰذا ہر زیادتی لامحالہ دس کی تعداد ختم ہو جانے کے بعد ہی شروع ہوگی اور یہ ماننا پڑے گا کہ ہر عدد اصلی جس پر زیادتی فرض کی جائے گی۔ لامحالہ محدود و متناہی ہوگا اور وہ عدد تضعیف بھی جو اس پر بڑھایا جائے گا۔ انتہا پذیر ہوگا۔ اس تقریر کا خلاصہ یہ ہوا کہ

(ا) ہر عدد کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو باعتبار اصل حقیقت و ماہیت قابل تضعیف ہے اس کا دگنا چوگنا وغیرہ بنایا جا سکتا ہے۔

(ب) کوئی قابل تضعیف عدد غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔

نتیجہ۔ کوئی عدد غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔ عدد کو غیر متناہی تصور کرنا تہافت و تناقض ہے

جبکہ یہ ثابت ہوا کہ کوئی عدد غیر متناہی نہیں ہو سکتا تو اس سے اشیائے عالم کا بھی محدود و متناہی ہونا لازم آتا ہے اعداد کی تناہی موجودات عالم کے انتہا پذیر ہونے کا قطعی ثبوت ہے۔

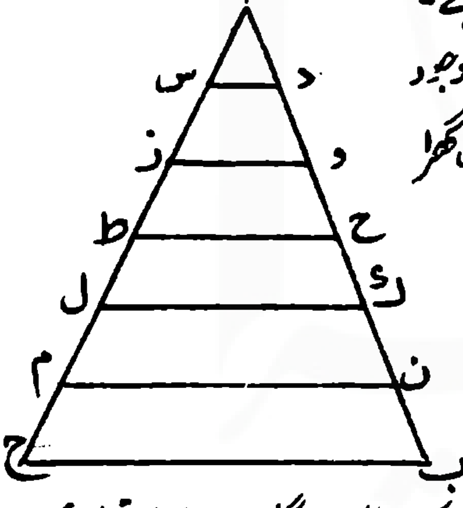
اس کی توضیح یہ ہے کہ عالم موجودات کی ہر شئے کو عدد عارض ہوتا ہے اور وہ کسی نہ کسی عدد کے مقابلہ میں واقع ہوتی ہے اور شمار میں اس کی کوئی نہ کوئی جگہ کسی نہ کسی عدد کے مقابل ہوتی ہے۔ عقل کوئی ایسی ممکن شئے موجود فرض نہیں کر سکتی جو عدد کی معروض نہ ہو۔ یعنی سلسلہ اعداد میں سے کوئی عدد اس کو عارض نہ ہو اور وہ اس سلسلے کی کڑی کے مقابل جگہ نہ رکھتی ہو۔

عددی سلسلے میں اس کا ربط و تعلق نہ ہو۔ جو چیز بھی موجود ہوگی وہ عدد ہی کے تحت واقع ہوگی۔ اور شمار میں کوئی نہ کوئی جگہ ضرور رکھتی ہوگی

خلاصہ یہ کہ اعداد کا انتہا پذیر ہونا متناہی معدودات کا قطعی ثبوت ہے۔ نہ اعداد غیر متناہی ہوسکتے ہیں اور نہ اسلئے عالم لامتناہی ہوسکتی ہیں۔ عدم تناہی کا تصور کی دنیا سے باہر عالم حقیقت میں قطعاً امکان نہیں۔

دوسری دلیل۔ برہان سلمی

اگر مکان لامتناہی ہے اور غیر متناہی مقادیر کا موجود ہونا کسی کے نزدیک جائز ہے تو اسکو یہ ماننا پڑیگا کہ ایسے دو خطوں کا وجود ممکن ہے جن کا درمیانی فاصلہ بتدریج بڑھتا جاتا ہے تو وہ دونوں جس قدر آگے بڑھتے جائیں گے اون کا درمیانی غیر متناہی فاصلہ بھی زیادہ ہوتا جائیگا۔ لہذا ان خطوں کے غیر متناہی ہونے کی صورت میں درمیانی فاصلہ کا بھی غیر متناہی ہونا لازم ہوگا۔ حالانکہ وہ مقدار فاصلہ جو ان دونوں کے درمیان پائی جاتی ہے دو خطوں کے درمیان محدود و محصور ہے۔ مثلاً فرض کرو کہ اب اور اج دو خط غیر متناہی ہیں اور تھوڑے تھوڑے فاصلہ پر متوازی خطوط د س و ز۔ ح ط وغیرہ واقع ہیں جو اب اور اج کے درمیان واقع ہیں اون کے اوسطی فاصلہ کو ظاہر کرتے ہیں اور انھیں دونوں پر محدود ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ متوازی خطوط جس قدر ا سے دور ہوں گے اسی قدر بڑے ہونگے لہذا جب اب اور اج لامتناہی ہوں گے تو ب ج بھی لامحالہ لامتناہی ہوگا۔ لیکن خط ب ج کو (اس دلیل کو سمجھنے میں اس شکل سے مدد مل سکتی ہے)



دونوں خط یعنی اب اور اج گھیرے ہوئے ہیں اور وہ ان دونوں پر انتہا پذیر ہوجاتا ہے۔ لہذا متناہی ہوا اور اگر اس کو اب اور اج کے درمیان محصور و محدود ہونے کے باوجود غیر متناہی کہا جائیگا تو یہ صریح تناقض ہوگا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک خط دو خطوں کے درمیان گھرا ہوا ہو۔ اور پھر غیر متناہی بھی ہو۔

تیسری دلیل۔ برہان تطبیق

اگر غیر متناہی ممکن ہے تو دو متوازی خطوں کا غیر متناہی ہونا بھی ممکن ہوگا ظاہر ہے کہ یہ دونوں خط مساوی ہوں گے۔ پھر اگر ہم ان میں سے اس طرح نقص واقع کریں کہ ایک گز کا ٹکڑا کاٹ لیں تو لامحالہ ان کے درمیان مساواۃ باقی نہ رہے گی۔ کیونکہ ان میں سے ایک سالم رہے گا۔ اور دوسرا مقطوع و ناقص ہوگا۔ اور ناقص کا سالم کے برابر ہونا ایسا امر ہے جس کا خلاف عقل ہونا محتاج بیان نہیں۔ ناقص کا سالم کے مساوی ہونا صریح تناقض ہے جس کو کوئی عقل تجویز نہیں کرسکتی۔

لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ ناقص خط سالم خط سے بقدر ایک گز کے چھوٹا ہے لہذا وہ متناہی ٹھہرا اور سالم خط بھی چونکہ اس سے صرف ایک گز بڑا ہے لہذا متناہی ہوگا۔ کیونکہ اس کی زیادتی اور بڑائی کی مقدار صرف ایک گز ہے۔ جب دونوں خطوں میں بقدر متناہی زیادتی و کمی ہوگی تو ان دونوں کا متناہی ہونا ناقابل انکار ہوگا۔

اس دلیل کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ غیر متناہی کے مفروض دو سلسلوں میں سے ایک میں بقدر متناہی مقدار کے کمی واقع کیجائے اور پھر دونوں کو باہم منطبق کیا جاتا ہے اس صورت میں دو باتوں میں سے ایک کا تسلیم کرنا لازم ہوگا۔ یعنی (۱) ناقص سالم کے برابر اور متناہی غیر متناہی کا مساوی ہے (۲) یا دونوں ہی متناہی ہیں۔ چونکہ پہلی بات صریحاً غیر معقول اور تناقض و تہافت ہے لہذا دوسری بات

ماننی پڑے گی یعنی کوئی مقدار غیر متناہی نہیں ہو سکتی۔

زمانہ غیر متناہی نہیں ہو سکتا

فرض کیجئے کہ وہ زمانہ جو آجتک گذرا ہے لـ ث ہے اور وہ زمانہ جو آج سے ایک سال قبل تک گذرا ہے ل ہے تو ل بقدر ایک سال لـ ث سے کم ہو گا۔

اب اگر ل لا متناہی ہو تو چونکہ وہ لـ ث سے بقدر ایک سال کم ہے لہذا زیادتی اسکے قابل ہو گا اور ظاہر ہے کہ ہر وہ شئے جو زیادتی کی قابل ہو گی متناہی ٹھہرے گی۔ غیر متناہی ہونے اور قابل زیادتی ہونے میں منافاۃ و تناقض ہے لہذا ل کا متناہی ہونا واضح ہے۔ اب رہا لـ ث تو وہ بھی اسلئے متناہی ہو گا کہ وہ دو متناہی مقداروں کا مجموعہ ہے۔

تناہی زمانہ کی قوی ترین دلیل

علامہ کراجکی فرماتے ہیں :۔

انکا نبت الایام واللیالی فی العدد سواء کانا بمجموعھما اکثر عدداً من احدھما بانفرادہ وھذا ایشھد بتناھیھما اذلو کان کل واحد منھما فی نفسہ غیر متناہ ما تصورت العقول عدداً اکثر منہ وقد علمنا ان الایام مع اللیالی جمیعا اکثر عدداً من احدھما وھذا موضح عن تناھیھما۔

اگر دنوں اور راتوں کی تعداد برابر ہوتی (دونوں غیر متناہی ہوتے) توان کا مجموعہ عدد میں صرف ایک کی مقدار سے زیادہ ہوتا۔ (یعنی دنوں اور راتوں کی مجموعی تعداد صرف دنوں یا فقط راتوں کی تعداد سے یقیناً زیادہ ہوتی) اور یہ بات اون دونوں کی تناہی کا ثبوت ہے کیونکہ اگر دن و رات غیر متناہی ہوتے تو عقلیں کسی ایسے عدد کا تصور نہ کر سکتیں جو مقدار میں اس سے زیادہ ہو اور ہم نے یہ جانا کہ دنوں اور راتوں کی مجموعی تعداد ان میں سے ہر ایک کی مقدار سے شمار میں زیادہ ہے اور یہ بات ان کی تناہی کو ظاہر کرتی ہے۔

سلسلہ علل و معلولات غیر متناہی نہیں ہو سکتا

یہی دلیل علل و معلولات کے سلسلوں کو بھی انتہا پذیر ثابت کرنے کیلئے کافی ہے جو لوگ عالم حوادث کو ازلی اور علل و معلولات کو غیر متناہی مانتے ہیں وہ اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ علل و معلولات دونوں سلسلوں کے مجموعے کی تعداد کسی ایک سلسلے کی تعداد سے کم ہو گی اگر ایسا نہ ہو تو جزو کل کے برابر ہو جائے گا۔ اور یہ انسان کی عقلی فطرت کے اس اولی و ابتدائی حکم کے خلاف ہے جو کسی ثبوت کا محتاج نہیں۔ اور جب ایک سلسلہ تعداد میں دونوں سلسلوں کی مجموعی تعداد سے کم اور چھوٹا ہو گا تو متناہی بھی ہو گا۔ کیونکہ کوئی مقدار جو دوسری مقدار سے کم اور چھوٹی ہو بداہتہً غیر متناہی نہیں ہو سکتی۔ یہی بات ہر سلسلے کے متعلق کہی جلئے گی جس سے ہر سلسلے کا انفرادی طور پر متناہی ہونا ناگزیر ہو گا۔ اسی طرح دونوں سلسلوں کا مجموعہ بھی تعداد میں متناہی ہو گا کیونکہ وہ ایسے دو سلسلوں کا مجموعہ ہے جو تعداد میں متناہی ہیں اور ظاہر ہے کہ متناہی عددوں اور مقداروں کا مجموعہ بھی متناہی اور محدود ہی ہو گا۔

یہ دلیل اسی قاعدے پر مبنی ہے جو پہلے مذکور ہوا۔ یعنی ہر مقدار چھوٹی یا بڑی ہو سکتی ہے۔ اور جو چیز چھوٹی یا بڑی ہو سکتی ہے وہ انتہا پذیر ہی ہو گی۔

ازالہ وہم و رفع اشتباہ

ممکن ہے کہ کسی ناقص الفہم انسان کو یہ شبہ ہو کہ علم ریاضی میں غیر متناہی مقادیر سے بحث ہوتی ہے پھر مقادیر و اعداد کا غیر متناہی ہونا کیونکر باطل ہو گا؟ نیز اکثر خدا کے ماننے والے اس کے قائل ہیں کہ خدا کے مقدورات اور معلومات کی کوئی انتہا نہیں۔ اگر غیر متناہی کا وجود خلاف عقل ہو تا

تو وہ اس کے قائل کیوں ہوتے؟

اس لئے یہ بتانا ضروری ہے کہ غیر متناہی کی اصطلاح دو معنی رکھتی ہے۔ غیر متناہی بالفعل[1] - غیر متناہی بالقوۃ[2]

غیر متناہی بالفعل سے مراد یہ ہوتی ہے کہ مقدار عددی یا غیر عددی جو بالفعل موجود ہے لاتناہی کی صفت سے موصوف ہے یا یہ کہا جائے کہ "غیر متناہی بالفعل" سے موجود مقادیر کا غیر متناہی ہونا مراد ہے۔

غیر متناہی بالقوۃ سے مراد یہ ہے کہ مقادیر کے لئے کوئی ایسی حد معین فرض نہیں کیجاتی جس سے آگے نہ بڑھ سکتی ہو۔ کوئی بڑی سے بڑی مقدار جس کا تصور ممکن ہو جب عقل کے سامنے لائی جائے گی تو اس کا حکم یہی ہو گا کہ اس مقدار پر اضافہ ممکن ہے ہم اعداد کی کوئی ایسی حد معین نہیں کر سکتے جہاں عقل یہ کہتی ہو کہ اب اس سے زائد ہونا ممکن نہیں ۔اسی طرح اگر کسی خط کی تقسیم مقصود ہو تو عمل تقسیم کسی ایسی حد معین پر نہ پہونچے گا۔ جہاں عقل یہ کہنے لگے کہ اب آگے بڑھنے کی گنجائش نہیں عمل تقسیم کی آخری حد یہی ہے۔

غیر متناہی بالقوۃ در اصل متناہی بالفعل ہوتا ہے۔ اصطلاحی طور پر غیر متناہی محض اس لئے کہتے ہیں کہ عقل اس کے لئے ہر حد معین میں آگے بڑھنے کا امکان تجویز کرتی ہے۔ تصور کوئی ایسی حد معین نہیں کرتا جس پر زیادتی و اضافہ کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہو۔

لفظ "لامتناہی" کے اس اصطلاحی فرق کو سمجھ لینے کے بعد خلط مبحث سے بچنے کے لئے یہ جان لینا ضروری ہے جس لامتناہی کو باطل کہا جاتا ہے اور جس کے ابطال پر دلیلیں قائم کیجاتی ہیں وہ "لامتناہی بالفعل" ہے یعنی لامتناہی کی پہلی قسم جس کو مشرقی حکماء "لامتناہی کمّی" بھی کہتے ہیں۔ اور دعوی بطلان عدم تناہی کا خلاصہ یہ ہے کہ کوئی مقدار ایسی موجود نہیں ہو سکتی جو بالفعل غیر متناہی ہو ہر موجود مقدار کی انتہا ضروری ہے۔

رہ گئے "لامتناہی" کے دوسرے معنی (یعنی لامتناہی بالقوۃ) تو وہ عالم وجود نفس الامری کے اعتبار سے اس میں لامتناہی ہوتی ہی نہیں۔ جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا۔ لہذا اس کے باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں اس میں "لامتناہی" نہیں بلکہ "لامتناہی" کا محض امکان ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ وہ عالم حقیقت میں متناہی ہے اور عالم تصور و خیال میں غیر متناہی۔

علوم ریاضی میں کسی مقدار کو لامتناہی فرض نہیں کیا جاتا۔ لفظ "لامتناہی" کا استعمال صرف ایک طریقہ ہے اس وصف کے ظاہر کرنے کا کہ مقدار بغیر کسی حد معین کے بڑھتی ہے اور اعمال ریاضیہ میں کسی مقدار یا عدد کو لامتناہی بالفعل نہیں کہا جاتا بلکہ مقادیر و اعداد کے بڑھنے کے امکان ہی کو "لامتناہی" سے تعبیر کرتے ہیں۔

اسی طرح جو اہل مذاہب مقدرات الٰہیہ کو غیر متناہی کہتے ہیں ان کے پیش نظر بھی "لامتناہی" کی یہی صورت ہے اور ان کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ خدا کی قدرت کسی چیز کو پیدا کرنے کے بعد ختم نہیں ہو جاتی۔

ان بحثوں کا خلاصہ

زمان۔ مکان۔ مقادیر۔ اعداد۔ مادہ۔ ذرات اجسام۔ غرض کوئی شئے لامتناہی موجود نہیں ہو سکتی۔ اور نہ باعتبار واقع کسی جسم پر لامتناہی کیفیات گزر سکتی ہیں اور نہ علتوں کا سلسلہ لامتناہی ہو سکتا ہے۔

الحاصل تسلسل ہر چیز میں محال ہے۔

فکر و نظر عقلاً واجب اور تحقیق بحکم عقل ضروری ہے

حقائق کی جستجو واقعات کا تجسس علمی تحقیقات کا ذوق انسانی فطرت کا نمایاں خاصہ ہے۔ ہر انسان جہل کی تاریکی سے علم کی روشنی میں آنے کا فطری شوق رکھتا ہے۔ چشم روزگار نے کوئی ایسا صحیح الفطرۃ و سلیم القلب انسان نہیں دیکھا جو جہل کو علم و دانش پر ترجیح دیتا ہو۔ اور عرفان و یقین کی روشنی کے عوض نادانی کی تاریکی اُس کے دلی سکون اور نفسانی اطمینان کا باعث ہوتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ تمام عقائد عالم کا اس ضرورت پر اتفاق ہے (مسلمانوں کے ایک گروہ کا اس سے اختلاف اسی طرح ناقابل التفات ہے جس طرح منکرین بدیہات و جاحدین حقائق کی مخالفتیں توجہ کا استحقاق حاصل نہیں کر سکتیں) دنیا نے علوم و فنون اور تہذیب و تمدن میں جو کچھ ترقی کی ہے وہ اسی فطری ذوق تحقیق اور طبعی شوق بحث و نظر کا ثمرہ ہے۔

لامذہب حکماء بھی اس ضرورت کا انکار نہیں کر سکتے

یہ فطرت ہی کا دباؤ ہے کہ لامذہب والحاد نواز حکماء و فلاسفہ بھی بالواسطہ اس ضرورت کے اعتراف پر مجبور نظر آتے ہیں۔ نظریۂ ارتقاء کے حامی کہتے ہیں کہ "انسان کا اپنے ماحول سے مناسب ہونا ہی حیات ہے"۔

ظاہر ہے کہ انسان اپنے ماحول سے ضروری مناسبت اور موزونیت اسی وقت حاصل کر سکتا ہے جبکہ اس کو اپنی ذات اور اپنے ماحول کے متعلق کامل عرفان حاصل ہو۔ جب تک اس کو اپنی "ذات" اور اس کی ضرورتوں کی پوری معرفت نہ ہوگی اور اپنے ماحول کا پورا پورا علم نہ ہوگا۔ دونوں کے لوازم و خواص اس پر کما حقہ منکشف نہ ہونگے وہ ایک کو دوسرے کے مناسب اور موزوں کیونکر بنا سکے گا۔ کل ناواقف انسان کے لئے دونوں کے درمیان مناسب موافقت پیدا کرنے کا امکان کسطرح تجویز کیا جا سکتا ہے

نیز یہ مسلم ہے کہ کسی شئے کا پورا علم اور کامل تصور اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کی علت ہستی و سبب وجود معلوم ہو جائے۔ علت کا انکشاف ہی شئے کے مکمل علم و تصور کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اگر لم۔ یعنی علت معلوم نہیں ہے تو شئے کا پورا علم نہیں ہو سکتا۔

لہذا اپنی ذات اور ماحول کی پوری معرفت اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے وجود کی علت ہستی کی غایت اور حدوث کی لم کیا ہے۔ اس کو کس نے پیدا کیا اور کیوں پیدا کیا۔

پھر کیا لامذہبیت و دہریت بھی انسان کا یہ فرض قرار نہیں دیتی کہ اپنی ذات کو پہچانے اور اپنے ماحول کو جانے اور اپنی اور اپنے ماحول کی علت کا علم حاصل کرے اس سے واقف ہو کہ وہ کیا ہے اس کی ہستی کی غایت کیا ہے اس کو کس نے خلق کیا اور اس کا ماحول کیا ہے۔ جو چیزیں اس کے گرد و پیش ہیں جن میں وہ پیدا کیا گیا جن کے اندر اس کو رہنا سہنا ہے اور جن کو اپنے لئے موزوں و مناسب بنانا ہی مدار حیات و وجہ زندگی ہے۔ ان کی حقیقتیں اور ان کے اوصاف و لوازم کیا ہیں۔ وہ کیونکر وجود میں آئیں۔ ان کو کس نے پیدا کیا۔ اور کس لئے پیدا کیا۔ اُن کی وجہ آفرینش کیا ہے۔ ان کی ہستی کے مقاصد کیا ہیں

پھر کیا کوئی عاقل اس اتفاق کلی کو دیکھتے ہوئے بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ تحقیق ضروری اور فکر و نظر عقلاً واجب نہیں ہے؟

مزید تفصیل

انسان کی پیدائش جس ماحول میں ہوتی ہے اور وہ اپنی ذات کو جس کے اندر وقت آفرینش سے گھرا ہوا پاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔ ماحول طبعی۔ ماحول معاشرتی۔ ماحول نفسیاتی۔

ماحول طبعی سے مراد فطرت (نیچر) اور اس کے وہ قوانین ہیں جن پر یہ کارخانہ ہستی چل رہا ہے۔
ماحول معاشرتی سے مراد وہ انسانی گروہ ہے جن میں وہ پیدا ہوتا اور پرورش پاتا ہے۔ اس کا رہنا سہنا۔ مرنا جینا جن کے درمیان ہوتا ہے۔
ماحول نفسیاتی سے مراد اس کے جذبات وخیالات ورجحانات ہیں۔

ہر فرد انسان یہ دیکھتا ہے کہ اس کا ماحول طبیعی اس کے لئے اور اس کے ہم جنسوں کے واسطے غذا پانی ہوا اور تمام ضروریات زندگی ولوازم حیات کو پورا کرتا ہے اس کی بقا وتحفظ وترقی واصلاح کا تمام سامان اس کے اندر موجود ہے اور وہ ہر لمحہ اس کا محتاج ہے پھر کیا عقل کے سامنے یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ ماحول کی انسانی ہستی اور زندگی وبقا سے یہ مناسبت کیوں ہے وہ اس کے لئے اس طرح موزوں وموافق کیوں ہوا۔ یہ ہر طرح مناسب اور موزوں ہونا محض اتفاقی بات ہے یا اس کی کوئی ایسی علۃ بھی ہے جو ضروریات پر مطلع اور اغراض ومقاصد کی عالم اور ان کو مہیا کرنے پر قادر ہے؟ اور کیا عقل انسانی ان سوالوں کا جواب دینے کے لئے مضطرب وسرگرم جستجو نہیں ہوتی؟

اسی طرح ماحول معاشرتی انسانی زندگی وبقا کا ذریعہ اور تمام علمی وعملی ترقی کا وسیلہ ہے جب وہ اپنی حفاظت کے قابل اور اپنی ضروریات پر قادر نہ تھا اپنی معاش کے لوازم واسباب فراہم کرنے اور اپنی زندگی کو برقرار رکھنے سے قطعاً عاجز تھا۔ اس وقت یہی ماحول معاشرتی اس کا متکفل رہا۔ اس کی عنایت وتوجہ اس کی تربیت کی ضامن رہی۔

پھر کیا فکر انسانی کے روبرو یہ سوال نہیں آتا کہ ماحول معاشرتی کا انسانی ضرورتوں کے لئے اس قدر مناسب وموزوں ہونا محض اتفاقی امر ہے یا کسی خفیہ تدبیر اور پوشیدہ اہتمام وانتظام کا نتیجہ ہے اور کیا وہ اس کے دریافت کرنے کے لئے بیقرار ودرپے تجسس نہیں رہتی؟

نیز ماحول نفسیاتی کا اثر انسانی زندگی پر جس قدر قوی ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ انسان اپنی نفسی کیفیات وحالات اور اون کے تغیرات وانقلابات پر نظر کر کے خود اس کو معلوم کر سکتا ہے۔

اس ماحول میں مندرجہ ذیل امور خصوصیت سے قابل لحاظ ہیں:—

(۱) انسان کے تمام نظری وعملی مقاصد تحصیل یقین پر موقوف ہیں۔ جس چیز پر وہ یقین کرتا ہے اوسی پر عمل کر سکتا ہے۔ اُسکی نفسی دنیا میں یقینیات کا ایک نظام قائم ہے جن پر اس کی نظری وعملی ضرورتوں کا مدار ہے۔ یقین ہی حصول مقصد کو ممکن بناتا ہے۔ مقاصد کا پورا ہونا وسائل پر موقوف ہوتا ہے۔ اور استعمال وسائل کے لئے ضروری ہے کہ اون کے مفید وموثر ہونے کا یقین ہو۔ لیکن یہ امر کہ کون سے وسائل فی الواقع مفید مطلب ہوں گے۔ اور کون سے نہیں۔ یہ ہماری مرضی کے تابع نہیں بلکہ اس دنیا کی نوعیت وحالات اور افتاد فطرت پر موقوف ہے جس میں ہم پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔ لہذا کسی مقصد کے وسائل سوچنے میں ہم کو یہ آزادی وخود مختاری حاصل نہیں کہ جس قسم کے تصورات چاہیں قائم کر لیں۔ بلکہ وسائل کی کامیاب فکر کے لئے اپنی ذاتی مرضی اور خواہش

سکے علاوہ دیگر حالات کی موافقت؛ ومزاحمت کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔
خلاصہ یہ کہ عملی ضرورت یقین کی داعی ہوتی ہے۔ اگر یقین نہ کیا جائے تو عملی قوت معطل ہو جاتی ہے اور یقین کا پیدا ہونا ذہنی عوامل کے
علاوہ خارجی حالات اور بیرونی عوامل پر بھی موقوف ہوتا ہے۔ کسی چیز کی خواہش کرنا اور اس کا ہو جانا اور کسی شئے پر یقین کرنا اور
اس کا عالم وقوع میں آنا ایک ہی امر نہیں ہوتا۔
(۲) جو امر بدیہی ہو یا دلیل عقلی سے ثابت ہو اس پر تواتر ہو چکا ہو۔ نفس انسانی اس کا یقین کرنے پر بے اختیار ہے۔ اسی
طرح جو بات ان طریقوں میں سے کسی طریقے سے ثابت نہ ہو اس کا یقین نہیں کرتا۔
(۳) جب دو نظریئے باہم متعارض اور دو قضیئے آپس میں متخالف ہوں تو نفس انسانی ان دونوں کو قبول نہیں کر سکتا
بلکہ ان کے تعارض و تخالف کو رفع کرنے کے لئے بے چین رہتا ہے۔
(۴) اس کو ضمیر کہا جائے یا حاسہ اخلاقی یا شعور ذات نام رکھا جائے یہ ضروری و یقینی ہے کہ انسان اپنے اندر باطنی حکم اور ہدایت
رکھتا ہے دل کی گہرائیوں میں کوئی ایسا ضرور ہے جو یہ اصول بتاتا ہے کہ اختیار خیر واجب اور ترک شر ضروری ہے۔ وہ صرف
یہ اصول ہی نہیں بتاتا بلکہ بعض افعال کا خیر اور بعض کا شر ہونا بھی قطعی طور پر بتا دیتا ہے جس میں کسی اشتباہ کی گنجائش نہیں ہوتی۔ وہ
بتاتا ہے کہ سچ اچھا اور جھوٹ برا ہے۔ ظلم بربادی عالم کا ذریعہ۔ اور قبیح ہے۔ عدل حسن انتظام معاشرت و تمدن کی اصلاح کے لئے
ضروری ہے
کانٹ کہتا ہے "حاسہ اخلاقی کو جسے ہمارے اعمال کی دنیا سے تعلق ہے نظری منطق پر مقدم ہونا چاہیئے جس کا صرف
حسی مظاہر سے معاملہ کرنے کے لئے نشو و نما ہوا تھا"
روسو کا خیال تھا کہ "قلب کا احساس دماغ کی منطق سے بالاتر ہے"
پاسکل نے کہا ہے "قلب کے دلائل علیحدہ ہیں جن کو دماغ کبھی نہیں سمجھ سکتا"
(۵) جہاں بعض افعال کا خیر یا شر۔ خطا و ثواب ہونا قطعی طور پر محض ضمیر کی رہنمائی سے معلوم ہوتا ہے وہاں بعض افعال ایسے بھی ہیں جن میں
خیر و شر خطا و صواب ہونا مشتبہ رہ جاتا ہے۔ اور عقلا اس کے دریافت سے عاجز رہتے ہیں۔ جیسا کہ ان کے اختلاف آراء سے ظاہر ہے۔
معاشرتی ماحول کی اصلاح کے لئے عدل و انصاف اور ادائے حقوق کی ضرورت ناقابل انکار ہے۔ ضمیر کی ہدایت اور حاسہ اخلاقی
کی رہنمائی ہی اس کے لئے کافی ثبوت ہے۔ انسان کی فطرت ہی اس ضرورت کی طرف کھینچتی ہے کہ نظام معاشرت کی بنیاد عدل و انصاف پر
قائم کی جائے۔ اور حقوق کے ادا کرنے میں حقیقی عدل کے قوانین سے تجاوز نہ ہو۔
لیکن اکثر معاملات میں کامل عدل کی وہ حد جس میں افراط و تفریط کے واقع ہونے کا خطرہ نہ ہو عقلاء کو یقینی طور پر معلوم
نہیں ہو سکتی۔ خود عقل اور اس کے تجربے شاہد ہیں کہ استحقاق کی واقعی مقدار علم انسانی سے باہر ہے۔ ہماری قوت ادراک وہ حد اعتدال
معلوم کرنے سے عاجز ہے جو یہ یقین پیدا کر سکتی ہو کہ حق انصاف پورا ہو گیا۔ ہم نہیں جانتے کہ اشخاص کے واجب حقوق کیا ہیں۔ اور
ان کے ادا کرنے میں یقینی عدل کس طرح حاصل کیا جا سکتا ہے۔

دنیا نے آج تک محض عقل کے بل بوتے پر جتنے قوانین عدل و اصول انصاف بنائے ہیں اون میں سے کسی کی بابت یہ دعویٰ حق بجانب نہیں ہو سکتا کہ اون سے انصاف کا مقصد پورا ہو جاتا ہے اور وہ عدل کامل کی اوس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے کافی ہیں جن کا انسان فطرۃً مستحق ہے۔ عقلائے عالم اپنے بنائے ہوئے قوانین کی بنیاد محض ظن و تخمین پر قائم کر سکتے ہیں۔ اور کسی قانون کی بابت یہ اطمینان حاصل نہیں کر سکتے کہ عدل کا حکم قطعی رہی ہے اس کی مزید تفصیل آگے آئیگی۔

بالجملہ انسانی عقل ضرورت عدل و انصاف کا قطعی حکم بتانے کے باوجود اکثر معاملات میں اس کی یقینی و اطمینانی حدود جاننے سے عاجز ہے۔ پھر کیا یہ سوالات اوس کے سامنے نہیں آتے کہ (۱) انسان کی یہ نفسیاتی کیفیتیں محض اتفاقی ہیں۔ یا کوئی مقصد رکھتی ہیں۔ اوس کے نفسی قوانین کا کوئی با اختیار و علم و ارادہ مبدا ہے یا محض ایجاب و اضطرار کی پیداوار ہیں اور ان کی بنیاد کسی تدبیر و حکمت پر نہیں ہے؟

(۲) وہ ذریعہ کیا ہے جس سے عدل کا حکم ہر معاملہ میں قطعی معلوم ہو سکتا ہے اور انصاف کا صحیح مقصد پورا کر کے ہم روحانی سکون و اطمینان کس طرح حاصل کر سکتے ہیں؟

جبکہ انسان کے ہر ماحول میں ایسے پیچیدہ سوالات سامنے آتے ہیں جو بغیر سعی تحقیق و طلب اور بدون حرکت فکر و نظر حل نہیں ہو سکتے تو اس بات میں کس طرح شبہہ کیا جا سکتا ہے کہ فکر و نظر فطری ضرورت اور تحقیق و طلب و جستجو عقلی فریضہ ہے؟ قرآن مجید اون لوگوں کو انسانی فطرت سے خارج کرتا ہے جو اس فرض کو پورا نہیں کرتے۔

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ۔ (اعراف)

"ان کے پاس دل تو ہیں مگر (اون سے) سمجھتے نہیں۔ اور آنکھیں تو ہیں مگر (اون سے) دیکھتے نہیں اور ان کے کان بھی ہیں مگر (اون سے) یہ لوگ سننا نہیں چاہتے یہ لوگ گویا جانور ہیں بلکہ اون سے بھی زیادہ بھٹکے ہوئے ہیں۔ اور مبتلائے غفلت ہیں"

قصیدہ بہ تہنیت ولادت جناب فاطمہ زہرا صلوٰات اللہ وسلام علیہا

(از محترمہ ملت سلطانپوری)

نعرے ہر سمت صبا جا کے لگا آئی ہے — آج پھر گلشنِ عالم میں بہار آئی ہے
ہے وہ بستانِ ہدایت کی کلی آج کھلی — جس کی نکہت پہ فدا روحِ تولائی ہے
اہلِ ایماں میں جو ہے آج یہ جشنِ میلاد — مصدرِ فیضِ رسالت نے ضیا پائی ہے
آج پیدا جو ہوئیں فاطمہؑ خاتونِ جہاں — کیسی عالم کی فضا جوش میں اترائی ہے
کر کے عالم کو عطا ان کا وجودِ ذی جود، — عید خالق نے سرِ عرش بھی منوائی ہے
گھر پیمبرؐ کا نہ کیوں آج بنے رشکِ جناں، — تہنیت کیلئے حوروں کی جو صف آئی ہے
حق نے وہ گوہرِ خوش آب خدیجہؓ کو دیا — جس کی عظمت سے ہوئی دین کی زیبائی ہے
اے بہارِ چمنستانِ حبیبِ داورا! — تجھ سے گلزارِ رسالت میں بہار آئی ہے
تیرے ہر کام نے اسلام کو زینت بخشی — تجھ سے تکمیلِ رسالت نے ضیا پائی ہے
اے محمدؐ کے گھرانے کی گرانبار گہر! — فرض خالق نے مودت تری فرمائی ہے
ایک ہستی ہے تری مریم و حوا کا شرف — سارے عالم پہ تری ذات کو یکتائی ہے
تیری تعظیم کو اٹھتے تھے رسولِ عربیؐ — حق نے خود بھی تری عظمت کی قسم کھائی ہے
تو ہے سردارِ دو عالم کی ضیائے عینین — تجھ سے حاصل ہوئی ہر چشم کو بینائی ہے
فضلِ خالق سے ہوا وہ تری قسمت کا شریک — جس نے کعبہ میں ولادت کی جگہ پائی ہے
ہم کفو کون جہاں میں تھا بجز ذاتِ علیؑ — تیری عظمت کا خدا آپ شناسائی ہے
کلمہ پڑھتی ہوئی اٹھی ہے عروسِ مردہ — یہ بھی ادنیٰ ترا اعجازِ مسیحائی ہے
عید کے کپڑوں کو مچلے ہیں جو حسنینؑ ترے — حق نے پوشاک انھیں خلد سے بھجوائی ہے
نورِ محرابِ عبادت کا ترے عکس یہ ہے — چرخِ اخضر پہ جو زہرہ نے جگہ پائی ہے
زہد و تقویٰ و وریٰ کو ہے ملا تجھ سے شرف — تیرے دامانِ عمل کی جو ہوا کھائی ہے
ایک دن آپ کریں کام تو اک روز کنیز — عدل کی بھی ترے گھر میں شرف افزائی ہے
تیری چادر کے یہ پیوند ہیں ان کی تسکیں — ضربِ عسرت دلِ غربا پہ اگر آئی ہے
تیری تسبیح کی تاکید نمازوں میں بھی ہے — اسی تسبیح سے تعقیب میں جاں آئی ہے

تیری مدحت کہاں اور ملت نافہم کہاں
جذبۂ شوق کی یہ حوصلہ افزائی ہے

۷۸۶

رسالہ

حدوثِ عالم

از افادات علامہ السیّد محمد رضی صاحب قبلہ مرحوم زنگی پوری

ناشر
الجواد بکڈپو جوادیہ عربی کالج بنارس

مطبوعہ علمی الیکٹرک تلیانالہ بنارس (فون ۵۵۸)

حدوثِ عالم

عالم کو حادث نہ سمجھنا صرف انھیں ملحد فلاسفروں کی خصوصیت نہیں ہے جو کائنات عالم کو مادہ وقوت کے حرکات وتصرفات کا نتیجہ قرار دیتے ہیں اور خدا کی ہستی کے قطعاً منکر ہیں۔ بلکہ خدا کی واجب الوجود ہستی پر ایمان رکھنے والے اور اسکو علۃ العلل ماننے والے فلاسفر بھی اس مغالطے میں مبتلا ہوتے رہے ہیں کہ عالم قدیم وازلی ہے اسکی کوئی ابتدا نہیں ہے۔ علمائے مذہب کو ان کے اس فتنہ کے خلاف بھی بہت کچھ جہاد بالقلم کرنا پڑا ہے۔ تاریخ مذاہب وملل کے مشہور عالم عبد الکریم شہرستانی کا بیان ہے کہ وجود خدا کے قائل فلاسفہ میں سب سے پہلے جس نے عالم کے قدم وازلیۃ کا اعتقاد ظاہر کیا وہ ارسطو تھا۔ اس نے قدمائے فلاسفہ کے خلاف یہ رائے اختیار کی۔

مغالطہ ازلیۃ عالم کی بنیادیں :-

یہ مغالطہ جن خیالات وقیاسات کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اون کا مختصر ترین خلاصہ یہ ہے۔

(۱) زمانہ مقدار حرکات فلک الافلاک ہے یعنی زمانہ ہی کے ذریعہ سے فلک الافلاک کی حرکتوں کی پیمائش ہوتی ہے شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی کتاب مطارحات میں لکھتے ہیں :-

نسبۃ الزمان الی الحرکات کنسبۃ خشبۃ الذراع الی المذروعات۔

حرکتوں کی جانب زمانہ کی وہی نسبت ہے جو گزوں کی اون چیزوں کی طرف ہوتی ہے جن کی اون سے پیمائش کی جاتی ہے۔

شیخ بو علی سینا نے کہا ہے :-

ان الزمان انما ھو عدد حرکۃ فلک الافلاک وعنہ یحدث۔

زمانہ حرکت فلک الافلاک کی تعداد ہے اور اسی سے پیدا ہوتا ہے۔

(۲) زمانہ حادث نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ حادث ہو اور اس کے موجود ہونے سے پہلے اس کا عدم رہا ہو تو وہ عدم سابق لامحالہ کسی زمانہ ہی میں رہا ہوگا۔ ماضی کی جانب اس کی لمبائی کے لئے کوئی مقدار ضرور رہی ہوگی۔ اس لئے زمانہ سے پیشتر زمانہ ماننا پڑے گا اور یہ صریح تناقض ہے۔

(۳) جب زمانہ قدیم وازلی ہے تو حرکات بھی جن کی وہ مقدار ہے لامحالہ قدیم ہوں گے اور جب حرکتیں ازلی وقدیم ہوں گی تو اجسام جن میں وہ حرکتیں پائی جاتی ہیں اور جو اون کے معروض ہیں ضرور ہی قدیم ہوں گے۔ لہذا سارا عالم قدیم ہے حادث نہیں ہو سکتا۔

اس شبہہ کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم کے حادث ہونے سے تناقض لازم آتا ہے۔

مشہور مغربی فلاسفر کانٹ نے بحث تناقصات میں اس شبہہ کو یوں بیان کیا ہے :-

"چونکہ آغاز شئے ایک وجود ہے جس سے پہلے ایک ایسے زمانے کا ہونا ضروری ہے جب شئے موجود نہ ہو

اس لئے آغاز کائنات سے پہلے ایک ایسا زمانہ ہونا چاہیئے جب کائنات موجود نہ تھی یعنی خالی زمانہ۔[1] یہ شبہہ جتنی شہرت عام رکھتا ہے اور فلاسفہ متقدمین و متاخرین کے بہترین دماغوں کی فکری قوتوں کے لئے گمراہ کن ثابت ہوتا رہا ہے اسی قدر وہ محض بے اصل ہے۔ اس کی بنیاد بس اتنی ہے کہ انسانی فکریں ابتدائی مشاہدات سے اس درجہ متاثر ہوتی ہیں کہ بغیر زمانہ کا تصور کئے ہوئے کسی شیئے کا تصور نہیں کر سکتیں۔ عام طور سے وہم کی پرورش کرنے والے دماغ زمانہ کے تصور سے اس درجہ مانوس ہو جاتے ہیں کہ وہ کسی شیئے کے تصور کو زمانہ سے مجرد کرنے پر قادر ہی نہیں ہوتے۔ اس بات کو وہ لوگ بھی مانتے ہیں جو عالم کو قدیم و ازلی کہتے ہیں۔۔

شیخ بو علی سینا کا قول ہے "الوھم یثبت لکل شیٔ متی" وہم ہر شئے کے لئے زمانہ ثابت کرتا ہے۔

نیز دوسرے مقام پر کہا ہے :۔

ان الوھم لا یمکنہ ادراکہ (ای الدھر) لانہ رای کل شی فی زمان ورائی کل شیٔ یں خلو کان ویکون والماضی والحاضر والمستقبل ورأی لکل شیٔ متی اما ماضیًا او حاضرًا او مستقبلاً۔

وہم کے لئے دہر (عالم واقع ماوراء زمان) کا ادراک ممکن نہیں کیونکہ اس نے ہر چیز کو زمان ہی میں دیکھا ہے اور جس چیز کو بھی دیکھا وہ ماضی و حال و مستقبل ہی نظر آئی اور اس کے اوپر لفظ "کان" (تھی) اور "یکون" (ہوگی) داخل ہوتے دیکھا ہے۔ اور ہر چیز کو ظرف زمان ہی میں دیکھا ہے خواہ وہ ماضی ہو یا حاضر یا مستقبل۔

پھر دوسرے مقام پر کہا ہے :۔

الزمان لا یمکن رفعہ عن الوھم فانہ لو توھم مرفوعًا لاوجب الوھم وجود زمان یکون فیہ الزمان مرفوعًا۔

وہم سے زمانہ کا بالکل ہٹا دینا ممکن نہیں کیونکہ اگر وہم زمانہ کو تصور سے ہٹائے گا تو خود وہم ہی ایک ایسے زمانہ کا وجود لازم قرار دے گا جس میں زمانہ کو معدوم و مرفوع قرار دیا جائے۔ (عدم کے لئے بھی زمانہ قرار دے گا)

شیخ بو علی سینا کی ان کھلی ہوئی تحریروں سے واضح ہوا کہ انسانی وہم کسی شئے کو زمانہ سے الگ کر کے تصور ہی نہیں کر سکتا اس لئے کہ اس نے کسی شئے کو دیکھا تو زمانہ کے اندر ہی۔ اور اس کی فکروں پر ان مشاہدات کا اتنا گہرا اثر پڑا ہے کہ وہ اس سے پاک و صاف ہو ہی نہیں سکتیں۔ نیز معلوم ہوا کہ ہر شئے کے لئے زمانہ ثابت کرنا محض قوت واہمہ کا کام ہے۔ یہ طے شدہ بات ہے کہ وہم محسوسات و مشاہدات ہی سے مانوس ہوا کرتا ہے اور اس کے تصرفات کی انھیں تک انتہا ہوتی ہے۔ خالص معقولات اسکی ادراک کی گرفت سے باہر ہوتے ہیں

---

[1] جو لوگ زمانہ کو موجود حقیقی کہتے ہیں وہ بھی اس کے قائل ہیں کہ زمانہ کے بعض حصوں پر مقدم ہوتے ہیں اور اون اجزاء میں تقدم و تاخر کا پایا جانا کسی اور زمانہ کا محتاج نہیں ہے اس کا حاصل یہ ہوا کہ وجود زمانہ کے لئے اور اسکے اجزائیں قبلیۃ و بعدیۃ تقدم و تاخر کی صفت پائے جانے کے لئے کسی زمانہ کی حاجت نہیں ہے ہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب وجود زمانہ کے لئے کسی زمانہ کی حاجت نہ ہوئی اور زمانہ کا وجود کسی زمانہ میں واقع نہیں ہے تو عدم زمانہ کے لئے کسی زمانہ کی احتیاج کیوں ہوگی۔ اور عدم زمانہ کے لئے ایک خالی زمانہ کیوں ضروری ہوگا ؟۔

اون تک وہ پہنچ نہیں سکتا - صرف عقل ہی اون تک پہنچ سکتی ہے - چونکہ ہمیشہ احساس و مشاہدہ اشیاء کا زمانہ ہی کے اندر ہوا کرتا ہے لہذا وہ زمانہ سے اتنا مانوس ہو جاتا ہے کہ اوس کے لئے زمانہ کو معدوم تصور کرنا ممکن ہی نہیں ہوتا - اگر اوس کو معدوم فرض کر لیا جائے تو وہم اوس کے عدم کے لئے بھی ایک زمانہ موجود ثابت کرنے لگتا ہے -

خلاصہ یہ کہ آغاز کائنات سے بیشتر عدم کائنات کے لئے ایک موجود زمانہ کا تصور محض قوت وہم کی ایجاد ہے - عقل کو اس سے کوئی تعلق نہیں - اور وہم کا عدم کائنات کے لئے زمانہ موجود کا ضروری قرار دینا روزمرہ کے مشاہدات و احساسات کا نتیجہ ہے جن سے وہ مانوس ہوتا ہے - اور اس اُنس کی وجہ سے نہ صرف وجود شئے کے لئے بلکہ عدم شئے کے واسطے بھی ایک زمانہ کا وجود ضروری قرار دیتا ہے - وہ اس کا تصور نہیں کر سکتا - کہ کائنات کی انتہا جس عدم پر ہوتی ہے - وہ متقدر و متعین نہیں ہوتا - یعنی اس کے لئے کوئی مقدار (لمبائی) فرض نہیں کی جاسکتی - یہ ایک خالص وہمی نظریہ ہے - آغاز کائنات کے بعد کے مشاہدات و تجربات پر حالت نیستی و عدم کو قیاس کرنا - اور ہستی و نیستی کے احکام برابر قرار دینا محض قوت وہم کا فعل ہے جس کا درست ہونا ضروری نہیں -

زمانہ امر موہوم ہے حقیقت اصلیہ نہیں رکھتا؛ فلاسفہ مغرب کا نظریہ بھی یہی ہے -

---

اس امر کا صحیح فیصلہ کرنے کے لئے کہ ہر شئے کے لئے زمانہ لازم ہے یا نہیں اس بات کی تنقیح ضروری ہے کہ زمانہ کوئی حقیقت اصلیہ ہے بھی یا اس کا وجود محض قوت وہم کی پیداوار ہے ؟

متکلمین اسلام اور اکثر مشرقی فلاسفہ زمانہ کے وجود حقیقی کے منکر ہیں اور اس کو "امر موہوم" بتاتے ہیں - مشاہیر فلاسفہ مغرب بھی اسی نظریہ کے موید ہیں - تاریخ فلسفہ جدید میں ہے :-

"ہابس کے نزدیک زمان و مکان کی حیثیت بھی محض نفسی ہے"

بی رسل نے مسائل فلسفہ میں کہا ہے - ترجمہ صـ۱۱۶ مطبوع حیدرآباد

"کانٹ پہلا شخص تھا جس نے اس تناقض پر زور دیا اور زمان و مکان کا نا ممکن ہونا استنباط کر کے دعویٰ کیا کہ یہ دونوں محض ذہنی چیزیں ہیں"

کانٹ کو وہ پہلا شخص سمجھنا جس کے نزدیک زمان و مکان محض ذہنی چیزیں ہیں اس کا ثبوت ہے کہ رسل کی نظر نہایت محدود تھی اور اوس کے معلومات میں قابل لحاظ کمی تھی - بہرحال اتنا درست ہے کہ کانٹ زمان و مکان کو محض وہمی و ذہنی چیزیں قرار دیتا ہے - تنقید عقل محض میں کہتا ہے :- (ترجمہ صـ۷۶ ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب)

"زمانہ کوئی ایسی چیز نہیں جو مستقل وجود رکھتی ہو یا اشیاء سے خارجی تعین کی حیثیت سے وابستہ ہو .... زمانہ صرف ہمارے داخلی حس یعنی خود ہمارے نفس اور اس کی کیفیات کے مشاہدہ کی صورت ہے"

پھر اسی سلسلہ میں کہتا ہے صـ۸۰

"اگر ہم اپنے داخلی مشاہدہ اور خارجی مشاہدات کے ادراک سے جو اس کے ذریعہ سے ہوتا ہے قطع نظر کریں اور معروضات کو اشیاء حقیقی کی حیثیت سے لیں تو زمانہ ساقط ہو جاتا ہے وہ مظاہر کے اعتبار سے معروضی وجود

رکھتا ہے اس لئے کہ مظہر شئے کی وہ حیثیت ہے جسے ہم اپنے حس کا معروض مانتے ہیں۔ لیکن جب مشاہد کی حیثیت سے یعنی اس طریق ادراک سے جو ہمارے لئے مخصوص ہے قطع نظر کرکے اشیاء حقیقی کا ذکر کریں تو اس کی (زمانی) معروضیت باقی نہیں رہتی۔"

کانٹ کے اس دقیق کلام کا واضح مطلب یہ ہے کہ احساس و مشاہدہ ہی وہ طریق ادراک ہے جو ہمارے لئے مخصوص ہے خواہ وہ احساس و مشاہدہ خارجی ہو یا داخلی (یعنی وہم و خیال) جب ہم اشیاء کو حواس ظاہرہ کے ذریعہ سے ادراک کریں گے یا حواس باطنہ یعنی وہم و خیال کے ذریعہ سے تو زمانہ کا وجود ضروری ہوگا۔ بغیر زمانہ ہم اشیاء کا نہ احساس خارجی کرسکتے ہیں اور نہ ان کو وہم و خیال کے ذریعہ سے معلوم کرسکتے ہیں۔ جب اشیاء مظاہر کی حیثیت میں ہوں گی اور ہمارے حس کا معروض ہونے کی حیثیت سے ان کا اعتبار کیا جائے گا۔ تو زمانہ کا ہونا لازم ہوگا۔ اگر ہم اپنے داخلی و خارجی احساس و مشاہدہ سے قطع نظر کرکے اشیاء کو موجودات حقیقہ کی حیثیت سے لیں اور ان کو خالص معقولات کی حیثیت میں لے آئیں تو زمانہ ساقط ہوجائے گا۔ صرف ادراک حسی دو ہمی ہی زمانہ کا پابند ہے۔ بغیر زمانہ ہم نہ حس خارجی سے کسی چیز کو معلوم کرسکتے اور نہ ہمارا وہم و خیال اس کا ادراک کرسکتا مگر جب اشیاء کو مظاہر محسوسہ کے عوض معقولات اور اشیاء حقیقیہ کی حیثیت دیدی جائے گی تو وہ احساس داخلی و خارجی کے احاطہ ادراک سے بالاتر ہوجائیں گی۔ صرف عقل ہی ان کا ادراک کرسکے گی۔ اور عقلی طریق ادراک میں زمانہ کی پابندی نہیں ہے عقل اشیاء کو بغیر زمانہ ادراک کرسکتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ اشیاء کو معقولات اور اشیاء حقیقیہ کے مرتبہ میں لے آنا ممکن ہے اور اس وقت طریق ادراک محض عقلی ہوگا۔ جس میں زمانہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ ادراک عقلی اشیاء حقیقیہ کا بدون زمانہ ہو سکتا ہے۔ ادراک عقلی شرط زمانہ کا پابند نہیں۔ اور نہ اشیاء حقیقیہ کا وجود حقیقی محتاج زمانہ ہوتا ہے (اس اہم مسئلہ کو سمجھنے والے بآسانی یہ سمجھ سکتے ہیں کہ آغاز کائنات سے پہلے جو عدم ہوگا وہ حسی و مظہری حیثیت میں نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کے لئے وجود زمانہ قرار دینا صرف وہم شیطانی کا حکم ہے جس کو عقل سے کچھ بھی واسطہ نہیں۔

کانٹ زمانہ کی بابت مندرجہ بالا نظریہ کی مزید توضیح یوں کرتا ہے:۔

"میں نے یہ دیکھا ہے کہ اس نظریئے پر جس میں زمانے کی تجربی حقیقت تسلیم کی گئی ہے لیکن اس کی حقیقت مطلق یا فوق تجربی حقیقت سے انکار کیا گیا ہے ذی فہم حضرات بالاتفاق اعتراض کرتے ہیں اور اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ سب ناظرین جو اس طرز خیال کے عادی نہیں ہیں اس پر معترض ہوں گے ان کا کہنا یہ ہے کہ تغیرات حقیقی ہیں اور یہ زمانہ کے اندر واقع ہوتے ہیں۔ اس لئے زمانہ بھی ایک وجود حقیقی ہے۔ اس کا جواب دینا کچھ مشکل نہیں۔ میں اس استدلال کو تسلیم کرتا ہوں۔ بے شک زمانہ ایک وجود حقیقی ہے یعنی داخلی مشاہدہ کی حقیقی صورت۔ پس وہ داخلی تجربہ کے لحاظ سے موضوعی حقیقت[1] رکھتا ہے۔ یعنی میں درحقیقت زمانے کا ادراک رکھتا ہوں اور اسی کے اندر معروضات کا تعین کرتا ہوں۔ غرض زمانہ حقیقت تو رکھتا ہے مگر معروض کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک

---

[1] ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ادراکات یکے بعد دیگرے واقع ہوتے ہیں مگر اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ ہمیں ان کا شعور زمانے کے اندر یعنی اپنی داخلی حس کی صورت کے مطابق ہوتا ہے اس لئے زمانہ بجائے خود کوئی شئے ہے اور نہ اشیاء کا معروضی تعین ہے۔ (کانٹ)

طریق ادراک کی حیثیت سے جس میں میں خود اپنے نفس کو معروض کے حوالہ پر دیکھتا ہوں لیکن اگر میں خود یا کوئی اور ہستی میرے نفس کو حسّی قیود کے بغیر دیکھ سکتی ہے تو انھیں تعینات سے جن کا ہم اب تغیرات سے ادراک کرتے ہیں۔ ایسا علم حاصل ہوتا جس میں زمانے کا ادراک اسی کے ساتھ تغیر کا ادراک نہ پایا جاتا۔ پس زمانے کی تجربی حقیقت ہمارے تمام تجربہ کے تعین کی حیثیت سے مسلم ہے۔ البتہ مذکورہ بالا استدلال کے مطابق اس کی حقیقت مطلق تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ وہ صرف ہمارے داخلی مشاہدہ کی صورت ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں۔ جب زمانہ سے ہماری مخصوص حس کا تعین نکال دیا جائے تو تصور زمانہ معدوم ہو جاتا ہے وہ معروضات سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس موضوع سے جو ان کا مشاہدہ کرتا ہے" ص ۸۲

پھر وہ دوسرے مقام پر کہتا ہے:—

"جب ہم یکے بعد دیگرے ہونا خود زمانے کی طرف منسوب کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں ایک اور زمانہ ہوتا ہے جس کے اندر یہ توالی واقع ہوتی ہے" ص ۲۴۹

یہ کلام اس امر کا واضح اقرار ہے کہ انسانی دماغ زمانے کے تخیل سے اس درجہ مانوس ہوتے ہیں کہ خود زمانہ کے اجزاء کا یکے بعد دیگرے ہونا ایک اور زمانہ کو لازم قرار دیتا ہے وہ زمانہ کے لئے بھی ایک دوسرا زمانہ تصور کرتے ہیں جس کے اندر اجزاء زمانہ کا تقدم و تاخر واقع ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر درحقیقت زمانہ کے لئے زمانہ ہو تو اس دوسرے زمانہ کی توالی اجزاء کے واسطے بھی تیسرے زمانہ کی ضرورت ہوگی۔ اور اس کے اجزاء کے یکے بعد دیگرے ہونے کے لئے چوتھے زمانہ کی غرض لامتناہی تعداد زمانوں کی عالم واقعی خارجی میں تسلیم کرنی ہوگی۔ جس کا محال ہونا ہر ذی فہم کے نزدیک مسلم ہے۔ لہذا وہ اس میں شبہہ نہیں کر سکتا کہ زمانہ کے لئے زمانہ کا ہونا صرف قوت واہمہ کا کرشمہ ہے۔ جس طرح وہ یہ کہتی ہے کہ زمانہ کے لئے زمانہ ہونا چاہئے۔ اسی طرح وہ تخیل پیدا کرتی ہے کہ آغاز کائنات سے پہلے عدم کے لئے بھی ایک خالی زمانہ لازم ہے۔ اس کے یہ دونوں حکم محض بے اصل و بے حقیقت ہیں اوہام پر نہ حکمت کی بنیاد رکھی جا سکتی اور نہ مذہبی نظریات و عقائد کی۔

علمائے علم النفس کی جدید ترین تحقیق یہ ہے کہ "زمانہ" موجود خارجی نہیں ہے بلکہ وہ دماغ کے حاسہ زمانی کی پیداوار ہے۔ سر ولیم جیمس کہتے ہیں:—

"زمانہ کوئی امر موجود خارجی نہیں بلکہ ایک امر موہوم ہے جو بذریعہ حاسہ زمانی محسوس ہوتا ہے اور حاسہ زمانی دماغی عمل پر مبنی ہے"

ؔ حکماء کا قول ہے کہ خداوند عالم کا علم اشیاء اسی طریق پر ہوتا ہے وہ اشیاء کو جانتا ہے مگر ماضی و حال و استقبال کے تغیرات کی حیثیت سے نہیں ۱۲

ہربرٹ کا قول ہے :۔

" ترتیب زمانی اس وقت ہوتی ہے جب ہم ایک سلسلے کے آخری رکن کیساتھ پہلے رکن کا بھی خیال کرتے ہیں اسوقت کل سلسلہ ہماری فکر کے اندر تازہ ہو جاتا ہے " (ترجمہ اصول نفسیات جلد دوم ص۲۰۴ مطبوع حیدرآباد دکن)

علاوہ اس کے دنیائے عقل میں آجتک کسی نے مکان و زمان کے درمیان باعتبار حکم کوئی تفرقہ نہیں کیا ہے جو حکم مکان کا ہے وہی زمان کے لئے بھی ثابت کیا جاتا ہے۔ مکان کا وجود خارجی نہ ہونا تحقیق جدید نے تسلیم کر لیا ہے۔ سر ولیم جیمس لکھتے ہیں :۔

ترجمہ اصول نفسیات جلد دوم ص۲۵۴

" حسوں کا مقام شروع ہی سے محسوس ہوتا ہے ہر حس شروع ہی سے مکانی کیفیت سے متاثر ہوتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ کیفیت کسی خارجی وصف کی طرح سے نہیں ہے جس کا حس میں کسی بلند تر ملکۂ ذہنی سے اضافہ ہوتا ہو بلکہ اس کو ایسی کیفیت سمجھنا چاہئے جو فطرتاً خود حس کے اندر موجود ہوتی ہے۔

کوئی منفرد حس بذات خود وضع و مقام کے شعور کے مساوی نہیں ہو سکتی۔ فرض کرو کہ نقطہ کے علاوہ کبھی کوئی شعور پیدا ہی نہیں ہوا ہے کیا یہ کبھی ممکن ہے کہ یہ یہاں یا وہاں کے قائمی احساس کا باعث ہو جائے۔ یقیناً نہیں صرف جب ایک دوسرا نقطہ پیدا ہوتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ اس وقت اونچ نیچ دائیں بائیں کا تعین ہوتا ہے اور یہ تمام تعینات اس دوسرے نقطہ کی نسبت سے ہوتے ہیں۔ پس ہر نقطہ کی جگہ کا تعین اوس شئے کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو یہ نہیں ہوتی یعنی دوسرے نقطہ کے ذریعہ سے اس کے معنی بالکل یہ ہیں کہ وضع و مقام کے اندر فی نفسہ کچھ نہیں ہے "

پھر کہتے ہیں :۔

" اب ہم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ایک نقطہ کی حیثیت مقامی دوسرے نقاط کے وجود سے ظاہر و آشکارا ہی نہیں ہوتی بلکہ پیدا ہوتی ہے جن کے ساتھ اس کا ایک متعین مکانی علاقہ ہوتا ہے " ص۲۵۴

جس طرح ایک نقطہ کی حیثیت مقامی دوسرے نقاط سے پیدا ہوتی ہے ٹھیک اسی طرح ایک نقطہ کی حیثیت زمانی بھی دوسرے ہی نقاط سے پیدا ہوتی ہے۔ فرض کیجئے اگر ایک نقطہ کے علاوہ دوسرے نقاط کا شعور کبھی پیدا ہی نہیں ہے تو ممکن نہیں کہ وہ "اب" اور "تب" کے احساس کا باعث ہو جائے۔ جب دوسرے نقطہ کی پیدائش کا احساس ہوتا ہے اسی وقت آنات و لمحات کا تعین ہوتا ہے۔ "اب" اور "تب" کا مفہوم ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ تقدم و تاخر۔ قبل و بعد۔ یکے بعد دیگرے ہونے (یعنی توالی) کے احساسات و تعینات اوس دوسرے نقطہ کی نسبت ہی سے ہوتے ہیں۔ ہر نقطہ کا زمانی تعین دوسرے ہی نقطہ کے ذریعہ سے ہوا کرتا ہے۔ اگر حرکات و تغیرات اور اشیاء کی یکے بعد دیگرے پیدائش کا شعور ہم کو نہ ہو تو کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی جو ہمارے ذہن میں زمانہ کا شعور پیدا کر سکے۔ واقعات و حوادث حرکات و تغیرات کی پیدائش کا شعور ہی ہمارے ذہن میں احساس زمانی پیدا کرتا ہے۔ زمانہ کی اصلیت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ خود ہمارا ذہن واقعات و حوادث اور حرکات و تغیرات کی پیدائش سے زمانہ کا انتزاع و استخراج کرتا ہے۔ وہ ہمارے ذہن ہی کا مخلوق ہے نہ کہ کوئی موجود حقیقی خارجی۔ جبکہ مشرقی و مغربی، قدیم و جدید ہر فلسفہ کے رو سے زمانہ کا موجود واقعی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ مسلم الثبوت اقوال حکماء کی

بنا پر زمانہ ایک امر موہوم ذہنی ہی ہے تو زمانہ کے قدیم و ازلی ہونے کی بابت تمام بحثیں ختم ہو جاتی ہیں۔ اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ زمانہ کی ازلیۃ کا قول قابل التفات نہیں۔ جبکہ زمانہ کا وجود واقعی ثابت نہیں تو آغاز کائنات عالم سے پہلے ایک ایسے زمانہ کا وجود خارجی کیوں ضروری ہوگا۔ جس میں کائنات کا عدم ہو اور عقل اس ضرورت کی کب تائید کر سکتی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ قوت وہم اس ضرورت کو پیدا کرتی اور ہمارے سامنے لاتی ہے وہ ہم کو اس وسوسہ میں مبتلا کرتی ہے کہ "آغاز کائنات سے پہلے بھی ایک زمانہ ہونا چاہیئے جس میں اس کا عدم رہا ہو۔ اور اس طرح زمانہ کا انکار ہی اوس کے اقرار پر ہم کو مجبور کرتا ہے"۔ کائنات کے اقرار نے ہمارے ذہن کی اس وہم آفرینی کا حال ہم پر ظاہر کر دیا ہے کہ جب ہم یکے بعد دیگرے ہونا زمانے کی طرف منسوب کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں ایک اور زمانہ ہوتا ہے جس میں توالی واقع ہوتی ہے حالانکہ اوسکی عالم حقائق میں کوئی اصلیت نہیں ہوتی۔ پھر جبکہ ہمارے ذہن کی وہم آفرینی اور ہماری قوت واہمہ کی شان خلاقی کی یہ انتہا ہے کہ وہ زمانہ کے لئے بھی زمانہ کا اختراع کرتا ہے تو اس میں شبہہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ آغاز کائنات سے پیشتر وجود زمانہ کی ضرورت کا حکم وہمی ہی احکام کی فہرست میں داخل ہے۔ جب ہم آغاز و ابتدا کائنات عالم کی طرف منسوب کرتے ہیں تو اس سے پہلے عدم کائنات کے لئے ایک زمانہ ہمارے ذہن میں آتا ہے جس کا وجود ہمارے ذہن سے باہر عالم واقعی میں قطعاً نہیں ہوتا۔ یہ ہمارے ذہن کی کمزوری ہے کہ وہ کسی شئے کے وجود و عدم کو بدون زمانہ تصور ہی نہیں کرتا۔ ہر عاقل اس کا اعتراف کرنے پر مجبور ہے کہ برہان عقل کے مقابلہ میں وسوسۂ وہم قابل التفات نہیں ہو سکتا۔

شیخ بوعلی سینا کا ایک حیرت انگیز استدلال

اس مقام پر نہایت تحیر خیز یہ بات ہے کہ شیخ بوعلی سینا نے وہم سے زمانہ کے ارتفاع کا ممکن نہ ہونا زمانہ کی ازلیۃ و سرمدیۃ کی دلیل قرار دیا ہے۔ اون کا خیال ہے کہ زمانہ وہم انسانی سے کسی طرح مرتفع نہیں ہو سکتا۔ لہذا وہ ازلی و سرمدی ہے وہ کہتے ہیں:—

فی امتناع ارتفاعها عن الوهم دلیل علی ان الزمان سرمدی والعالم سرمدی

وہم سے زمانہ کو بالکل ہٹایا نہیں جا سکتا اور اس بات کا محال ہونا اس کی دلیل ہے کہ زمانہ سرمدی اور عالم سرمدی ہے۔

یہ کلام زیادہ حیرت انگیز اس لئے ہو جاتا ہے کہ خود شیخ نے اوس کلام میں جو اوپر نقل کیا گیا اس کی تصریح کی ہے کہ وہم کا مافوق زمانہ کسی شئے کا ادراک سے عاجز رہنا محض اس سبب سے ہے کہ اس نے جب دیکھا تو اشیاء کو زمانہ کے اندر دیکھا اور اس نے ہمیشہ یہی دیکھا کہ ہر شئے پر ماضی و حاضر و مستقبل کا اطلاق ہوتا ہے۔ ہر شئے حدود زمانہ کے اندر محدود ہے وہ ماضی ہو یا حال یا مستقبل۔ چونکہ ہم نے کسی شئے کو بغیر زمانہ دیکھا ہی نہیں اس لئے وہ دہر (یعنی عالم ثبات و استقرار) کا ادراک ہی نہیں کر سکتا۔ مگر اس کا یہ عجز و قصور اسکی دلیل نہیں کہ مافوق زمان کوئی دہر موجود ہی نہیں۔

اسی طرح شیخ نے بحث نبوت و کیفیت دعوۃ النبی میں یہ کہا ہے:—

لا ینبغی ان یشغلهم بشئ من معرفۃ اللّٰہ تعالیٰ فوق معرفته انه واحد حق لا شبیه له فاما ان یتعدی بهم الی تکلیفهم

عوام ناس کو اس سے زیادہ معرفت میں مشغول کرنے کی کوشش سزاوار نہیں کہ خدا واحد ہے حق ہے اسکی کوئی شبیہ نہیں،

(الی آخرہ)

ان یصل توابوجود ولا ھو غیر متناھ الیہ فی مکان . اگر نبی اون کو اس سے آگے بڑھکر اس کی تکلیف دے گا کہ ایسے خدا کی ہستی کی تصدیق کریں جس کی طرف نہ اشارہ ہو سکتاہے نہ کسی ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخلہ ولا شی من ھذا الجنس فقد عظم علیھم التعقل وتشوش فیما ایدیھم الدین) الخ مکان میں ہے نہ قابل تقسیم ہے۔ نہ عالم کے باہر نہ عالم کے اندر وہ زمانی ومکانی وقابل تقسیم اشیاء کی جنس سے بالکل خارج ہے۔ یہ تکلیف عوام ناس پر بھاری ہوگی اور جو دین اون کے پاس ہے وہ بھی ابتر ہوجائے گا"

اس کلام کا حاصل یہی ہے کہ عوام ناس اپنے مشاہدات ہی کی بنا پر حکم کرنے کی عادت رکھتے ہیں چونکہ ان کو کوئی شئے ایسی کبھی نظر نہ آئی جو مشار الیہ نہ ہو کسی مکان میں نہو نہ اس میں انقسام ہوتا ہو۔ اور نہ وہ عالم کے اندر ہو نہ عالم سے باہر۔ لہذا وہ ان صفات کو خدا کے لئے ثابت نہیں کرسکتے وہ اس کی تصدیق نہیں کرسکتے کہ خدا ایسی ہستی ہے جو تمام خصوصیات مکانی و زمانی سے پاک ہے۔ لیکن کوئی عاقل یہ نہیں کہہ سکتا کہ اکثر اوہام انسانی کا ایسی مجرد و مقدس ہستی کے ادراک سے عاجز رہنا اسکی دلیل ہے کہ اس کا وجود ہی نہیں۔ وہمی احکام ہرگز عالم حقائق کی ترجمانی نہیں کرسکتے۔ احساس ومشاہدہ سے انتہا درجہ مانوس ہونے کی بنا پر وہم جو حکم کرتاہے وہ حکم واقعی نہیں سمجھا جاسکتا۔ عالم دہر مافوق زمان موجود ہے خواہ وہم اس کے ادراک سے عاجز ہو۔ خدا کی ہستی تمام خصوصیات ولوازم زمان ومکان سے مقدس ہے خواہ اوہام عوام میں اس کے سمجھنے اور تصدیق کرنیکی گنجائش نہ ہو۔ جبکہ وہمی احکام کو عالم دہر اور خدا کی ہستی کے عدم کا شاہد قرار دینا خود شیخ کے نزدیک اسی لئے درست نہیں کہ حسیات سے مانوس وہم کے احکام کا عالم حقائق وواقعات کے مطابق ہونا ضروری نہیں تو قوت وہم کا عدم زمان کے تصور سے عاجز رہنا اس بات کی دلیل کیونکر ہوسکتا ہے کہ زمانہ کا عدم ممکن نہیں زمانہ وجود سرمدی رکھتا ہے عالم بھی موجود سرمدی ہے۔

اس میں شبہہ نہیں کہ انسان جن چیزوں سے مانوس ہوتاہے جو حوادث وواقعات اس کے احساس ومشاہدہ و تجربہ میں روزمرہ آیا کرتے ہیں۔ قوت واہمہ انھیں کو اپنے احکام کی بنیاد قرار دیتی ہے اور اس کے احکام انھیں احساسات ومشاہدات کے پابند ہوجایا کرتے ہیں اور یہی امر غلطی وفساد کی بنیاد ہوتاہے۔ کسی امر کا وہم میں موجود یا معدوم ہونا عالم حقائق وواقعات میں اس کے وجود وعدم کی دلیل نہیں ہوسکتا۔ اور نہ عقل وہم کی پابند بنائی جاسکتی۔ اگرچہ وہم اپنے طویل مشاہدات واحساسات کی بنا پر کسی ایسی ہستی مجرد کو موجود ماننے سے انکار ہی کرتا رہا جو جسم وجسمانیات سے بالاتر ہو۔ مگر شیخ کی عقل سلیم نے اون کو جسم وجسمانیات، مادہ ومادیات سے منزہ ومقدس خدا اور عقول عشرہ کا قائل ہونے پر مجبور ہی کر دیا۔ اُن کا وجود واقعی وہ بدلائل عقلیہ ثابت کرتے ہیں۔ اور وہم کی اس وسوسہ انگیزی کو قابل اعتبار نہیں ٹھہراتے۔ کہ کوئی ہستی ایسی نہیں ہوسکتی جو مادہ سے پاک اور جسم وجسمانیات سے مقدس ہو۔ جبکہ شیخ بوعلی سینا اور دوسرے عقلائے زمانہ بھی ان احکام کو اکثر مسائل میں درجہ اعتبار سے ساقط قرار دیتے ہیں۔ جو وہم کی طرف سے طویل مشاہدات واحساسات کی بنا پر نافذ کئے جاتے ہیں تو زمانہ کے متعلق احکام وہم کو قابل اعتبار سمجھنا۔ اون کو واقعیت کی دلیل قرار دینا اور یہ کہنا کہ زمانہ اسی لئے ازلی وسرمدی ہے

اور عالم اس سبب سے لازوال و غیر فانی وجود رکھتا ہے کہ وہم سے زمانہ کا معدوم ہونا محال ہے۔ وہم عدم زمانہ کا تصور ہی نہیں کر سکتا (کیونکہ وہ جن مشاہدات سے مانوس ہے ان میں اس کو کوئی چیز ایسی نظر نہیں آئی جو کسی زمانہ سے بالاتر ہو) نہایت تعجب خیز و حیرت انگیز ہے۔ ایک بام و دو ہوا ندارد۔

میں نے اس مقام پر شیخ رئیس بوعلی سینا کے قول پر نقد و تبصرہ کر کے ناظرین کا کچھ وقت عزیز اس لئے ضایع کیا تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ مسئلہ حدوث و قدم عالم میں فلاسفہ کے بہترین دماغ بھی اسیر اوہام نظر آتے ہیں۔ وہ اس مقام پر وہم کو خراج عقیدت پیش کرتے اور اس کے احکام پر ایمان لاتے ہیں اور ایسے نظریات پیش کرتے ہیں جن کی دلیل احکام وہم کو قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ دوسرے مسائل اور مباحث میں قوت واہمہ کی آواز پر کان نہیں دھرتے اس کے صاف و صریح احکام کو وسوسۂ باطل قرار دے کر ٹھکرا دیتے ہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ زمانہ کوئی ایسی شئے نہیں جو موجود واقعی ہو خارجی ہستی رکھتی ہو۔ عالم حقائق میں زمانہ معدوم محض ہے۔ جب اجسام و حرکات کا وجود ہوا تغیرات و حوادث پیدا ہوئے۔ ہم نے موجودات کو یکے بعد دیگرے سامنے آتے اور تھوڑے سے عرصہ کے بعد گذر جاتے دیکھا تو ہمارے ذہن میں قوت واہمہ کی مدد سے زمانہ اور مدت کا تصور قائم ہوا۔ زمانہ کا تصور دراصل ایک ذہنی عمل اختراع و انتزاع ہے جس میں توہم کی قوت کارفرما ہوتی ہے۔ جہاں حوادث نہیں حرکات و تغیرات نہیں وہاں کا زمانہ کا تصور ہی نہیں ہو سکتا۔ ازلیۃ عالم کے مسئلہ میں ارسطو کے نامور پیرو شیخ بوعلی سینا نے اس کا اعتراف صریح کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب نجات میں لکھتے ہیں صفحہ ۱۸۹ مطبوعہ مصر۔

ولهذا لا يتصور الزمان الا مع الحركة ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان مثل ما قيل في قصة اصحاب الكهف۔

زمانہ کا تصور بس حرکت ہی کے ساتھ قائم کیا جا سکتا ہے جہاں حرکت کا احساس نہ ہوگا وہاں زمانہ بھی محسوس نہ ہوگا۔ جیسا کہ قصہ اصحاب کہف میں کہا گیا ہے۔ (اصحاب کہف محو خواب ہونے کی وجہ سے حرکات اجرام فلکیہ کا حس نہیں رکھتے جب ایک مرتبہ بقدرت الٰہی بیدار ہوئے تو یہ نہ سمجھ سکے کہ کتنی مدت تک سوتے رہے اُن کے کلام کی قرآن مجید یوں حکایت کرتا ہے قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم قالوا ربكم اعلم بما لبثتم الخ)

اسی طرح جب ہم اپنے حسی و وہمی طریق ادراک کو چھوڑ کر دوسرا طریق ادراک (یعنی عقلی طریق ادراک) اختیار کریں تو زمانہ اعتبار سے ساقط ہو جاتا ہے۔ حقائق عالم اسیر زمانہ نہیں رہ جاتیں۔ جیسا کہ کانٹ کی عبارت منقولہ بالا سے معلوم ہوا۔

آغاز شئے سے پہلے زمانہ کا ہونا لازم نہیں

یہ تخیل کہ "آغاز شئے ایک وجود ہے جس سے پہلے ایک ایسے زمانہ کا ہونا ضروری ہے جس میں شئے موجود نہ ہو" محض بے اصل اور وسوسہ شیطانی ہے کیونکہ اس کا حاصل یہ ہوا کہ وجود شئے کی شرط یہ ہے کہ ایک زمانہ اوس سے پہلے ہو جس میں اوس کا عدم ہو قبل حدوث شئے وہ وقت واقعہ مدت عدم کا ہونا ضروری ہے بغیر اوس کے

وجود شئے نہیں ہو سکتا۔ جو شخص اس کا قائل ہو اس سے یہ سوال ہو سکتا ہے کہ وجود حادث سے پہلے عدم کی کتنی مدت ہونی چاہئے جو شرط وجود حادث قرار پا سکتی ہو ؟

کوئی عاقل اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ کہ زمانہ کے حصے آپس میں کوئی وجہ امتیاز نہیں رکھتے اور کسی حصہ میں کوئی ایسی خصوصیت نہیں پائی جاتی۔ جس سے اس کو دوسرے حصے پر ترجیح ہو۔ اور وہ شرط وجود حادث ہونے کے لئے مرجح ہو۔ مقدم قرار پائے۔ ایک سال ایک مہینہ ایک ہفتہ ایک دن ایک ساعت ایک لمحہ ۔ دقیقہ غرض جو حصہ زمان بشرط وجود شئے ہو سکتا ہے۔ دوسرا حصہ نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ پوچھا جائے کہ ایک سال کی مدت عدم کافی ہو گی — ؟ تو لا محالہ اس کا جواب اثبات میں ہو گا۔ پھر اسی طرح اگر یہ پوچھا جائے کہ ایک مہینہ کی مدت کافی ہو گی ؟ تو لا محالہ اس کا جواب بھی یہی ہو گا کہ ہاں ۔ پھر اسی طرح ایک ہفتہ ایک دن ایک ساعت ایک دقیقہ کی بابت بھی اگر سوال ہو گا تو جواب کا اثباتی صورت میں ہونا ناگزیر ہو گا۔ اور یہ ثابت ہو جائیگا کہ کسی حصہ زمان کو وجود حادث میں کوئی دخل نہیں ہے ۔ اور جبکہ زمانہ کے کسی حصے کو وجود حادث میں کوئی دخل نہ ہوا اور کوئی تاثیر نہ ٹھہری اور ہر حصہ کے عوض دوسرا حصہ اس کی جگہ پر قائم کیا جا سکتا ہے اور ہر حصے کو معدوم و منفی ہونے کی صورت میں حادث کا وجود ہو سکتا ہے۔ تو یہ بات اس کی قطعی دلیل ہے کہ دراصل زمانہ کو وجود شئے میں کوئی دخل نہیں ہے ۔ اگر زمانہ کلیتہً وجود شئے سے پہلے نہ ہو ۔ تب بھی اس کا حدوث و وجود ہو سکتا ہے ۔ زمانہ سابق کو قطعاً معدوم و منفی فرض کر لینے کے بعد بھی وجود شئے کی نفی نہ ہو گی ۔ وہ بہر حال ممکن ہی رہے گا ۔ لہٰذا وجود شئے کے لئے ایک ایسے زمانہ سابق کی ضرورت جس میں اُس شئے کا عدم رہا ہو محض قوت وہم کا اختراع ہے اور ذہن کا ایک ایسا عمل جو اُس کے ضعف تصور کا نتیجہ ہے ۔

وجز و مدت بھی فرض کیا جائے وہ دوسرے حصوں اور دوسرے اجزاء سے کسی بات میں ممتاز نہ ہو گا اور نہ یہ کہنا معیار عقل ہو گا کہ ایک حصہ زمان

اگر یہ کہا جائے کہ آغاز شئے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس سے پہلے غیر متناہی زمانہ گذر چکا ہو جس میں اس شئے کا عدم رہا ہو تو یہ قول ایک ایسے عامی جاہل کا قول ہو گا ۔ جس نے نہ متناہی و غیر متناہی کے مفہوم کو سمجھا ہے اور نہ تناقض کا مفہوم اس کے ذہن میں آیا ہے ۔ نہ تناقض کا محال ہونا اس کی فہم میں جگہ پا سکا ہے ۔ غیر متناہی کے گذرنے کو کسی شئے کے وجود کی شرط قرار دینا اسی بے عقل کا کام ہو سکتا ہے جو یہ نہ سمجھ سکتا ہو کہ اس صورت میں تناہی اور عدم تناہی یعنی دو متناقض چیزوں کا ایک ساتھ جمع ہونا لازم آئے گا ۔ جس کا محال و باطل ہونا تمام بدیہات میں روشن تر ہے ۔ جو شخص اس قسم کے اوہام کو پیش کرتا ہے وہ مجنون ہے ۔ دنیائے عقل اس کو قابل خطاب نہیں سمجھتی ۔ آخر وہ کون سی عقل انسانی ہو گی جو یہ کہہ سکے گی کہ زمانوں یا زمانوں کے حوادث کا لا متناہی گذرا ہوا سلسلہ غیر ممکن نہیں ہے ۔ اور اس کو کسی زمانے یا کسی حادثے اور واقعے کے وجود کی شرط قرار دیا جا سکتا ہے ؟

فطرت کا کوئی آغاز ہونا چاہیے ۔ غیر متناہی ناقابل فہم ہے

اوگن ڈیورنگ کہتا ہے :—

" تمام اعداد و مقادیر محدود ہوتے ہیں ۔ اجرام فلکیہ اور مادے کے ذرات کی تعداد معین ہے ہر لمحہ کے اجزائے وقت کی تعداد بالکل معین ہوتی ہے ۔ زمین سورج کے گرد معین بار گھوم چکی ہے ۔ ۔۔۔۔

علت و معلول کی کڑیاں بھی عدم معین میں ہیں - تمام اعمال فطرت یا کل فطرت کا کوئی آغاز ہوگا کیونکہ لامتناہی طور پر پیچھے ہٹنا ناقابل فہم ہے ۔" (تاریخ فلسفہ جدید جلد ۲ صـ۶۳۱)

نظریۂ ازلیۃ عالم کا خلاصہ

جو لوگ وجود خدا کے قائل ہیں اور عالم کو اس کا مخلوق مانتے ہیں باوجود اس کے عالم کو قدیم و ازلی سمجھتے ہیں ان کے نظریئے کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا علت ہے اور عالم اس کا معلول۔ ہر علت باعتبار ذات معلول کی ذات پر مقدم ہوتی ہے ۔ مگر اس کا وجود معلول کے وجود سے جدا نہیں ہوتا - علت و معلول دونوں وجود میں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں- جیسے آفتاب اور اس کی شعاع- آگ اور حرارت- ہاتھ کی حرکت اور حرکت قلم- ان مثالوں میں آفتاب شعاع پر- آگ حرارت پر- ہاتھ کی حرکت قلم کی حرکت پر باعتبار ذات مقدم ہے مگر وجود میں ساتھ ہے - یہی حال خدا اور اس کے معلول عالم کا ہے - خدا باعتبار ذات مقدسہ کے عالم سے مقدم ہے مگر وجود دونوں کا ایک دوسرے سے جدا نہیں - عالم وجود کے لحاظ سے اسی طرح قدیم ہے جس طرح اس کی علت اور اس کا خالق - فرق صرف ذاتی حیثیتوں میں ہے - یعنی خدا باعتبار ذات اور وجود قدیم ہے - اور عالم مخلوق خدا ہونے کی وجہ سے بلحاظ ذات حادث ہے مگر باعتبار ہستی قدیم ہے -

علت و معلول کا ساتھ ساتھ پایا جانا حیثیت علیۃ و معلولیۃ میں خلل نہیں ڈالتا - کانٹ اس مطلب کو یوں بیان کرتا ہے -

" ہو سکتا ہے کہ علت کی علیۃ اور اس کے بلا واسطہ معلول کے درمیان کا زمانہ بمنزلہ صفر ہو (یعنی دونوں ساتھ ساتھ ہوں) تاہم ان میں جو علاقہ ہے وہ باقی رہتا ہے ۔" (ترجمہ تنقید عقل محض)

یہ نظریہ غلط اور مغالطہ خیز ہے

یہ نظریہ ایک بڑی غلط فہمی کا نتیجہ ہے جو ان اشیاء کے پیش نظر تھیں یعنی موجودات ممکنہ انھیں پر واجب الوجود کو بھی قیاس کر لیا گیا ہے - کیونکہ قوت فکر انھیں سے مانوس تھی اور وہم اسی کا تقاضا کر رہا تھا کہ غائب کو بھی حاضر ہی کے حالات پر قیاس کر لینا چاہیئے - بے شبہہ ممکنات موجودہ جو ہمارے سامنے ہیں ان میں دو چیزیں ہیں ایک ماہیۃ دوسری انیت یعنی ہستی- ہر ممکن کی ماہیۃ اس کی ہستی سے فی الواقع مغائرت رکھتی ہے جس طرح ہم اس کی ماہیۃ اور اس کی ہستی کا علٰحدہ علٰحدہ تصور کرتے ہیں اسی طرح وہ دونوں عالم حقائق میں بھی باہم مغائر ہوتے ہیں - ہر ممکن دو چیزوں کا مجموعہ ہوتا ہے ایک ماہیۃ دوسری ہستی - اسی سبب سے حکماء نے کہا ہے کہ "ممکن زوج ترکیبی ہے" مگر واجب الوجود کی شان اس سے بالکل مختلف ہے - قدم عالم کے یہ معتقدین بھی اسی کے قائل ہیں کہ خدا کی ذات اور اس کی ہستی میں کوئی مغائرت نہیں - ذات عین ہستی ہے اور ہستی عین ذات - یعنی صرف ایک شئے بسیط حقیقی ہے اسی کو ذات کہا جائے - یا ہستی - اس کے اندر کثرت و ترکیب کو مطلق دخل نہیں - اسی پر اس کے تمام کمالات و صفات کو قیاس کرنا چاہیئے - یعنی اس کے اندر ذات اور کمال کا تفرقہ نہیں ہے بلکہ دونوں ایک ہیں - یہاں موصوف و صفت کا فرق پایا نہیں جاتا - صرف ایک ذات ہے اسی کو موصوف کہا جائے یا صفت - جناب امیرالمومنین علی ابن ابطالب علیہ السلام کا ارشاد ہے :-

اول الدین معرفتہ وکمال المعرفۃ توحیدہ وکمال التوحید الاخلاص لہ وکمال الاخلاص لہ نفی الصفات عنہ لشہادۃ کل موصوف انہ غیر الصفۃ وشہادۃ کل صفۃ انہا غیر الموصوف۔

اول دین معرفت خدا ہے اور کمال معرفت اس کی وحدانیت کا اقرار ہے اور کمال توحید اخلاص (ہر نقص و ہر عیب کی اس کی ذات سے نفی کرنا) ہے اور کمال اخلاص صفات (زائدہ) کی اس کی ذات سے نفی کرنا ہے کیونکہ ہر موصوف اس کا شاہد ہے کہ وہ غیر صفت ہے اور ہر صفت اس کی شاہد ہے کہ وہ غیر موصوف ہے۔

حکمائے مغرب کے دماغ بھی اس تخیل سے بالکل بیگانہ نہیں ہیں۔ ڈیورنگ کہتا ہے:۔

"اس زمانے سے پہلے جس میں تغیرات واقع ہونے شروع ہوئے ایک سرمدی ہستی ہوگی جس کے اندر تغیرات واختلافات کا وجود نہیں ہوگا اس وقت وجود عین ذات ہوگا" (تاریخ فلسفہ جدید جلد ۲ صفحہ ۲۳)

یہ کلام اس حقیقت کا صریح اقرار ہے کہ سرمدی ہستی میں وجود عین ذات ہے۔ وجود اور ذات کا تفرقہ ان ہستیوں میں ہوتا ہے جن میں تغیرات و اختلافات واقع ہوتے ہیں یعنی ممکن ہستیاں۔

ڈیکارٹ کہتا ہے:۔

"خدا کے سوا میں کسی اور ایسی شئے کا تخیل ہی نہیں کر سکتا جس کا وجود اس کی حقیقت میں وجوباً داخل ہو"
(ترجمہ تفکرات ص ۱۵۲ مطبوعہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن)

جبکہ باتفاق عقلا یہ طے شدہ امر ہے کہ خدا کی ذات اور ہستی ایک ہی ہے۔ دونوں میں حقیقی تغائر نہیں تو لامحالہ یہ بات بھی ماننی ہی پڑے گی کہ خدا کی ذات کا کائنات عالم (جن میں زمانہ بھی شامل ہے) سے پہلے ہونا بعینہ اس کی ہستی اور وجود کا مقدم ہونا ہے کیونکہ خدا کی ذات اور ہستی ایک ہی ہے۔ دونوں میں غیریت مطلق نہیں۔ جبکہ عالم کو خدا کی ذات سے متاخر تسلیم کیا جاتا ہے تو اس کا وجود ہستی سے بھی پیچھے ہونا ضرور ماننا پڑے گا۔ یہ بات تو تصور میں آ ہی نہیں سکتی کہ کوئی شئے ذات خدا سے متاخر ہو مگر وجود ہستی میں اس سے متاخر نہ ہو بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ہو۔ معلول کا ذات علت سے پیچھے مگر ہستی میں اس کے ساتھ ہونا صرف علتوں میں ہوتا ہے جن کی ذات اور ہستی میں تعدد اور تفرقہ و تغائر ہو۔ فقط اسی صورت میں یہ بات تخیل میں آ سکتی ہے کہ معلول ذات علت سے متاخر اور وجود میں اس کے ساتھ ہو۔ چونکہ خدا کی ذات اور ہستی میں کوئی تفرقہ و تغائر نہیں لہذا کائنات عالم جب اس کی ذات سے متاخر ہوں گی تو لامحالہ ان کو اس کے وجود و ہستی سے بھی متاخر ہونا چاہیئے۔ خدا کی ذات اور وجود کو متحد تسلیم کر لینے کے بعد اس کا اقرار لازم ہوگا کہ وجود عالم خدا کی ہستی سے جدا ہے۔ خدا تھا اور عالم نہ تھا ائمہ طاہرین علیہم السلام کا یہ ارشاد سراسر حق ہے "کان اللّٰہ ولم یکن معہ شئی" خدا موجود تھا اور اس کے ساتھ کوئی شئے موجود نہ تھی۔

معصوم کا ارشاد "عالم خدا کیساتھ کیونکر وجود میں ہوگا جبکہ وہ خدا کا مخلوق ہے اگر ساتھ ہو تو خدا اس کا خالق کسطرح ہوگا"

ائمہ اہلبیت علیہم السلام کے اقوال میں اس نظریہ کی صریح رد پائی جاتی ہے کہ عالم باوجود مخلوق و معلول ہونے کے ذات خدا سے متاخر مگر وجود میں خدا کے ساتھ ہے۔ اور وصف ازلیت و قدم میں خدا کا شریک و سہیم ہے۔ ایک حدیث میں ہے:۔

کیف یکون خالقاً لمن لم یزل معہ۔ " خدا اوس چیز کا خالق کیونکر ہوگا جو اس کے ساتھ ازل سے ہے اسی کیطرح ازلی ہے"

اس مختصر و جامع ارشاد کی فی الجملہ تفصیل یوں کیجا سکتی ہے :۔

" علت کی تاثیر معلول میں یا تو اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ وہ اصل وجود و ہستی معلول کو عطا کرتی ہے یا اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ وہ معلول کے وجود کو باقی و برقرار رکھتی ہے۔ پہلی قسم کی علت کو " علۃ موجدہ " اور دوسری قسم کی علۃ کو " علۃ مبقیۃ " کہتے ہیں۔

عالم کو مخلوق ازلی و معلول قدیم کہنے والے خدا کو اوس کی " علۃ موجدہ " مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم کو وجود خدا ہی نے بخشا ہے۔ حالانکہ عقل کی سلیم فطرت اس کی شاہد ہے کہ جس موجود کی ہستی ازلی و دائم ہوگی اوس کے لئے کوئی علۃ موجودہ تصور میں آہی نہیں سکتی۔ اور نہ زمانہ کا کوئی ایسا لمحہ متصور ہو سکتا ہے جس میں علۃ کی طرف سے فعل ایجاد و آفرینش واقع ہوا ہو اور اصل وجود بخشا گیا ہو۔ ازل کی جتنی غیر متناہی مدت احاطہ تصور میں لائی جاسکے گی وہ اس معلوم قدیم کی بقا و استمرار و دوام کی مدت ہوگی کوئی مدت ایسی تصور میں متعین نہیں کی جاسکتی جس میں فعل ایجاد کا واقع ہونا اور معلول کا علۃ سے فیض ہستی و نعمت وجود پانا متصور ہو اس مطلب کو زیادہ مختصر اور واضح الفاظ میں یوں ادا کیا جاسکتا ہے کہ ازل کی جتنی غیر متناہی اور مسلسل مدت ہمارے تصور میں آسکتی ہے وہ معلول قدیم کی بقا اور علت کے ساتھ ساتھ موجود ہونے کی مدت ہوگی۔ ہم اس مدت کا تخیل نہیں کر سکتے جس میں تاثیر علۃ واقع ہوئی۔ فعل ایجاد سرزد ہوا۔ اور معلول کو اصل وجود ہستی کی نعمت بخشی گئی۔ لہذا عالم کو قدیم وازلی اور خدا کے ساتھ مستمر الوجود مان لینے کے بعد خدا کو اوس کی " علۃ موجدہ " نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ فعل ایجاد کا وقوع متصور نہیں ہو سکتا یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ علۃ موجدہ (خدا) نے اس کو کب ہستی بخشی اور کب اس سے فعل ایجاد واقع ہوا۔ لہذا نہ فعل ایجاد کا وقوع تخیل میں آسکتا ہے اور نہ خدا عالم کی " علۃ موجدہ " قرار پاسکتا ہے۔ البتہ اس کی " علۃ مبقیہ " کہا جاسکتا ہے۔ حالانکہ قدم عالم کے قائلین اس کو " علۃ موجدہ " کہتے ہیں۔

حدیث معصوم میں ان کے اس قول پر اظہار تعجب کیا گیا ہے اور مقصود حضرت کا یہ ہے کہ جب عالم خدا کے ساتھ ساتھ ازلی الوجود ہے جس کے وجود کا کوئی نقطۂ آغاز نہیں اور یہ تصور میں نہیں آسکتا کہ اوس کی ہستی کی کب ابتدا ہوئی اس کو مخلوق و فعل خدا کہنا اور خدا کو اس کی علۃ موجدہ و سبب فاعلی ٹھہرانا قطعاً خلاف عقل ہے۔

اس حدیث کے مفہوم پر غور و فکر کرنے والے یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس میں ایک نہایت اہم اور بنیادی اصول کیطرف اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ یہ کہ کوئی " فعل " قدیم وازلی نہیں ہو سکتا۔ " فعل " کے لئے ابتدا و آغاز لازم ہے وہ وقت درکار ہے جس میں فعل کا وقوع اور معلول و مخلوق کی ہستی کا آغاز ہوا ہو۔ اور " ازل " اس غیر متناہی مدت کا نام ہے جسکی کوئی ابتدا اور جس کے لئے کوئی نقطۂ آغاز نہ ہو۔ لہذا فی الجملہ غور کرنے سے واضح ہو سکتا ہے کہ " فعل " اور " ازل " کے معنوں میں صریح تناقض ہے کوئی فعل ازلی نہیں ہو سکتا اور نہ کوئی ازلی قدیم کسی علۃ موجدہ کا فعل ہو سکتا ہے۔ مخلوقیۃ و معلولیۃ کے ساتھ ازلیۃ و قدم کو جمع کرنا متناقضین کو ایک مرکز پر جمع کرنا ہے جسکی جرأت کوئی عاقل نہیں کر سکتا۔ مخلوقیۃ و ازلیۃ کو جمع کرنے

کی کوشش ہی غلط عقائد و فاسد نظریات پیدا کرتی رہی ہے۔ ازلیۃ عالم کا تخیل د تو ہم اسی سے پیدا ہوا اور یہی وہ مقام ہے جہاں تھوڑی سی غفلت کی وجہ سے فکروں کے قدم لڑکھڑاتے رہتے ہیں۔

ازلیۃ عالم کے معتقدین کا ایک مشہور استدلال یا مغالطہ

ازلیۃ عالم کے معتقدین کا یہ خیال ہے کہ اگر عالم کو قدیم و ازلی نہ مانا جائے تو ماننا پڑے گا کہ خدا بخیل ہے اس کا فیض ازل میں منقطع تھا۔ اور وہ آغاز خلقت عالم سے پہلے معطل و بیکار تھا۔ اسی طلسم فریب کو فلسفیانہ اساس قرار دیکر اکثر فلاسفہ اسلام بھی ازلیۃ عالم کے قائل ہو گئے ہیں۔

ہیئۃ جدیدہ کا مشہور و معروف مغربی محقق برونو جو مخلوقات لامحدود و عوالم بے شمار کا قائل ہے اسی طرز استدلال کو اختیار کرتا ہے۔ اور اس کا یہ کلام مشرقی فلاسفہ کے استدلال مذکور کی صدائے بازگشت ہے۔

"کمال لامحدود لازماً اپنے آپ کو مخلوقات لامحدود و عوالم بے شمار میں ظاہر کرے گا۔ کیا ہم خدا کو حاسد یا بخیل تصور کریں ؟" اگر عقل کو تھوڑی دیر آزادی فکر عطا کی جائے تو وہ اس کا فیصلہ کرے گی کہ یہ استدلال اس قدر فلسفیانہ نہیں ہے جس قدر شاعرانہ ہے اس میں شاعرانہ دلفریبی ضرور ہے مگر حقیقت سے بیگانہ ہے۔ آخر کون ایسا ہو گا جسے خدا نے عقل و فہم دی ہو۔ اور اتنا نہ سمجھ سکتا ہو کہ فیاض و جواد ہستی کا فیض گستری کرم پاشی سے تعطل صرف اسی صورت میں لازم آئے گا کہ فعل جود و سخا و فیض بخشی ممکن ہو اور وہ اس سے باز رہے جہاں بخشش و عطا جود و کرم کا محل متصور ہی نہ ہو وہاں تعطل اور بخل کا خیال محض وہم و وسوسہ سمجھا جائے گا۔

ہم نے اوپر یہ گذارش کی کہ کوئی "فعل" ازلی و قدیم نہیں ہو سکتا۔ ازلیۃ اور فعل کے معنوں میں تناقض ہے نہ کسی "فعل" کا ازلی ہونا ممکن ہے۔ اور نہ اس کا امکان ہے کہ کوئی ازلی شئے کسی فاعل کا فعل اور کسی علۃ موجدہ کی معلول ہو۔ کیونکہ "فعل کی حقیقت اور اس کا مفہوم آغاز و ابتدا کو لازم قرار دیتا ہے اور اس کا طالب ہے کہ اوس کے لئے کوئی اول اور نقطۂ آغاز ہو۔ برخلاف اس کے ازلی و قدیم وہ ہے جس کے لئے کوئی اول اور آغاز و ابتدا نہ ہو۔ لہذا جو لوگ "فعل" کو ازلی کہتے ہیں وہ آغاز و نفی آغاز کو ایک ساتھ جمع کرتے ہیں۔ وہی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ "خدا ازل میں فاعل تھا اور اس کا فعل ازلی ہے"۔ جو نہ "فعل" کی معنی سمجھتا ہو نہ "ازل" کا مفہوم اس کے ذہن میں جگہ پا سکا ہو۔ اور نہ تناقض اور اس کے محال عقلی ہونے پر نظر رکھتا ہو یعنی غفلت مجسم اور سراپا جہل و نادانی ہو۔ خدا کو ازل میں صانع و فاعل ٹھہرانا ازلیۃ و لاازلیۃ دونوں کو ایک ساتھ ثابت کرنا اور امکان اجتماع نقیضین کا قائل ہونا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ عقل کے لئے کھلی ہوئی بغاوت اور دشمنی ہے۔

خلاصہ یہ کہ فیض وجود۔ خلق و ایجاد فعل ہے۔ اور فعل کے لئے آغاز و ابتدا اور وجود فاعل سے متاخر ہونا لازم ہے لہذا خدا کے فعل جود و فیض کا ازل میں واقع ہونا حد امکان سے خارج ہے کیونکہ وہ صریح تناقض کی صورت ہے جبکہ ایسا ہے تو ازل میں خدا کا جود کار و فیض گستری کا فاعل نہ ہونے سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خدا بخیل ہے، اس نے ازل میں بخل سے کام لیا اور حالت تعطل میں رہا۔ جو امر بذات خود محال ہو اس کو واقع نہ کرنا نہ بخل و تعطل ہے اور نہ اس سے صفۃ قدرت

وفیاضی میں کوئی نقص لازم آتا ہے جبکہ ازل میں فعل جود اور فعل ایجاد کا واقع کرنا محال ٹھہرا تو اس کے عدم وقوع سے الزام بخل یا الزام نقص قدرت کس طرح حق بجانب ہو سکتا ہے۔ فیاض مطلق و قادر مطلق ہونا اس پر موقوف نہیں ہے کہ محالات کو موجود کیا جائے۔ خدا کو جو شخص اس لئے قادر مطلق اور جواد مطلق نہ مانتا ہو کہ وہ اپنا مثل و ہمسر پیدا نہیں کرتا۔ اور بخل و تعطل کا الزام اس لئے وارد کرتا ہو کہ خدا نور و ظلمت۔ وحدت وکثرت۔ ازلیۃ و لاازلیۃ۔ تناہی و عدم تناہی غرض متناقض اشیاء کو ایک ساتھ جمع نہیں کر دیتا۔ ۲ اور ۲ کے مجموعہ کی مقدار پانچ نہیں بنا دیتا وہ بے شبہہ مجنون اور مخبوط الحواس ہے۔ فیض وجود ہو یا قدرت و اختیار ان سب کا تعلق امور ممکنہ سے ہوا کرتا ہے یعنی یہ اوصاف انھیں چیزوں سے تعلق رکھتے ہیں جو ممکن الوقوع اور ممکن الوجود ہوں فیض وجود کو قبول کر سکتی ہوں۔ قدرت و اختیار سے تاثر پذیر ہونا اون کیلئے جائز و صحیح ہو جو اشیاء ممکنات سے خارج ہوں قابل فیض وجود ہی نہ ہو سکتی ہوں۔ اون کو پیدا نہ کرنے سے تعطل لازم آتا ہے نہ بخل اور نہ نقص قدرت کا الزام وارد ہو سکتا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خدا بخیل و عاجز ہے۔ بلکہ یہ کہا جائیگا کہ وہ اشیاء خود قابل وجود نہ تھیں۔ اس مقام میں نقص خدا کی طرف راجع نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا سرچشمہ خود اشیاء کی ذاتیں قرار پاتی ہیں۔

ازلیۃ عالم کے معتقدین کا نظریہ۔ افراد حادث ہیں مگر انواع قدیم ہیں

ازلیۃ عالم کے معتقد فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگرچہ اشیاء عالم کے افراد و اشخاص حادث ہیں مگر اون کی انواع قدیم ہیں ازلیۃ و قدم ان کی کلیات کا وصف ہے نہ کہ اون کے افراد و اشخاص کا۔ لہٰذا اون کی ہر فرد حادث ہے مگر پورا سلسلہ نوعی ازلی و قدیم ہے۔ ان فلاسفہ نے خود اپنی مسلمہ یہ حقیقت نظر انداز کر دی ہے کہ نوع اور کلی کا مستقل وجود ہی ذہن سے باہر نہیں ہوا کرتا افراد و اشخاص ہی عالم خارجی میں وجود رکھتے ہیں وہی نوع اور کلی کے مظاہر ہیں۔ انواع و کلیات اپنے افراد و اشخاص ہی کے اندر موجود ہوا کرتی ہیں عالم خارجی میں اون کے لئے علیحدہ وجود نہیں ہوتا۔ جداگانہ ہستی نہیں ہوتی اس لئے جبکہ سلسلہ کی تمام کڑیاں حادث مان لی گئیں انواع و کلیات کے جملہ افراد و اشخاص کا حدوث اور نیستی کے بعد ہستی میں آنا تسلیم کر لیا گیا۔ تو پورے سلسلہ کا ازلی و قدیم ہونا قطعاً غیر ممکن ہو گیا انواع و کلیات کے لئے وجود افراد و اشخاص کے علاوہ جداگانہ وجود ہوتا تو البتہ اس قول کا محل ہوتا کہ افراد حادث اور انواع و کلیات ازلی الوجود ہیں جبکہ وجود صرف افراد و اشخاص کا ہے اور کلیات اونھیں کے طفیل میں موجود کہی جاتی ہیں اور یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ ہر ہر فرد کا وجود حادث ہے تو انواع و کلیات کا ازلی و قدیم ہونا اس قابل بھی نہیں رہ جاتا کہ کوئی صحیح دماغ اوس کا تخیل و تصور کر سکے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ کلی کا موجود نہ ہونا ان حکماء کے نزدیک مسلم الثبوت ہے اور وہ حرکۃ اور متحرک سے تمام افراد و اشخاص کو حادث بھی مانتے ہیں تو ان دونوں باتوں کو مان لینے کے بعد یہ بحث ہی ساقط ہو جاتی ہے کہ افراد حادث اور کلیات قدیم ہیں جبکہ کلیات کے لئے وجود خارجی ہی نہیں تو وہ قدیم اور ازلی کیونکر ہونگی۔ آخر قدیم

وازلی وہی تو ہوگا جو موجود ہو۔

علاوہ ازیں اگر یہ کہا جائے کہ تمام مرکوز حادثات پر مقدم ہونا چاہئے [illegible] بات نہایت واضح ہے کہ نتائج بالذات نہیں ہیں۔ انواع و کلیات اگر قدیم ہیں اور ان کے افراد و اشخاص حادث ہیں تو ان کو تمام افراد و اشخاص پر لامحالہ مقدم ہونا چاہئے۔ اور یہ تقدم اسی صورت میں متصور ہو سکتا ہے جبکہ وہ موجود ہوں۔ اور ان کا وجود افراد و اشخاص کے وجود کے علاوہ ہو۔ حالانکہ یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ انواع و کلیات کا خارج میں وجود نہیں پایا جاتا۔ اگر کہا جائے کہ پورا سلسلہ قدیم ہے اور اس کی تمام کڑیاں حادث ہیں۔ پورے سلسلے کا ہر کڑی پر مقدم ہونا چاہئے۔ کیونکہ قدیم کا حوادث پر مقدم ہونا ایک بدیہی امر ہے جو محتاج بیان نہیں۔ اور اس صورت میں لازم ہے کہ پورے سلسلہ کا وجود کڑیوں کے وجود کے علاوہ ہوتا کہ اس کو قدیم اور مقدم کہا جا سکے۔ حالانکہ یہ ثابت شدہ بات ہے کہ پورے سلسلہ کا وجود کڑیوں کے وجود کے علاوہ نہیں ہے۔ سلسلہ صرف کڑیوں کے مجموعہ کا نام ہے اور ہر ایک کڑی حادث ہے [illegible] اس صورت میں پورے سلسلہ کے قدیم ہونے کا نظریہ کس طرح مطابق عقل کہا جا سکتا ہے۔ جس کا خارج میں [illegible] وجود نہیں ہے۔

قدیم بالذات خدا کا تقدم کائنات پر زمانی نہیں ہے

یہاں یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ قدیم بالذات اور ازلی بالحقیقۃ (یعنی خداوند عالم) کا کائنات و حوادث پر تقدم تمام عقلائے دہر کے نزدیک زمانہ کے اعتبار سے نہیں ہے۔ قدیم بالذات حوادث سے پہلے ہے۔ مگر اس کی یہ قبلیت زمانی نہیں ہو سکتی۔ ورنہ قدیم بالذات بھی حصار زمانہ میں مقید ہو جائیگا۔ حالانکہ اس کا تمام زمانہ و زمانیات سے بالاتر ہونا ایک عقلی مسلمہ حقیقت ہے جس سے کوئی شخص جو وجود خدا کا قائل ہو۔ منکر نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ وہم ایسے تقدم اور ایسی قبلیت کے تصور سے عاجز ہے جس میں زمانہ کو دخل نہ ہو۔ مگر یہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ بلکہ اکثر احکام عقل ایسے ہی ہیں۔ جن کے سمجھنے اور معلوم کرنے سے وہم عاجز نظر آتا ہے۔ چونکہ وہم نے ہر شئے کو زمانہ کے اندر پایا ہے اور ہر تقدم و تاخر قبلیت و بعدیت کو زمانہ کے اندر ہی اندر دیکھا ہے اس لئے وہ ایسے تقدم کا ادراک کرنے سے عاجز ہے جس میں زمانہ کو دخل نہ ہو۔ اگر بغور دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اوہام عامہ ناس کا زمانہ سے مانوس ہونا اور بغیر زمانہ کسی موجود کے تصور سے عاجز رہ جانا ہی اس کا باعث ہوا ہے کہ قرآن مجید اور احادیث معصومین میں اوصاف و افعال الٰہیہ کا تذکرہ ایسے الفاظ سے کیا جائے جو فہم عوام سے قریب تر ہوں اگر خالص عقلی مطالب کو ان طریقوں سے بیان کیا جاتا جن سے انسانی اوہام مانوس نہیں تھے۔ تو وحشت ہوتی اور جاہل طبیعتیں ان کی تصدیق پر مائل نہ ہوتیں۔ قرآن مجید میں ہے :۔

(۱) ان اللہ کان علیماً حکیماً — خدا جاننے والا اور حکمت والا ہے۔

(۲) انہ کان حلیماً غفوراً — خدا صاحب حلم اور بخشنے والا ہے۔

(۳) کان اللہ بکل شئی محیطاً — خدا ہر چیز کو (احاطہ علم و قدرت میں) گھیرے ہوئے ہے۔

حدیث میں ہے "کان اللہ ولم یکن معہ شئی" خدا تھا اور کوئی شئے اس کے ساتھ نہ تھی۔

اس قسم کے تمام ارشادات میں تعبیریں عام عقول و اوہام کے تخیلات و تصورات کے مناسب کی گئی ہیں۔ اور وہی طرز و انداز بیان اختیار کیا گیا ہے جن سے انسانی دماغ مانوس تھے۔ اور ان کے عرف و عادت سے مناسبت رکھتا تھا۔ نظر دقیق

وثبوت تحقیق اس کا فیصلہ خود کر لیتی ہے کہ ان آیتوں میں نیز حدیث معصوم میں الفاظ "کان" معنی زمانہ سے خالی ہے۔ صرف "وجود وثبوت" کو ظاہر کرتی ہے۔

عالم محقق ملا فیض کاشانی فرماتے ہیں :— (رسالہ حدوث عالم قلمی)

هذا معنی حدیث کان الله ولم یکن معه شیٔ فمعنی کان هنا معناها فی قوله عز وجل وکان الله علیما حکیما فهو منسلخ عن معنی الماضی بل عن مطلق الزمان -

حدیث "کان الله ولم یکن معه شیٔ" کے یہی معنی ہیں اور اس حدیث میں "کان" کے وہی معنی ہیں جو ارشاد الٰہی "کان الله علیما حکیما" میں مراد ہیں۔ لفظ "کان" ان کلاموں میں نہ صرف ماضی کے معنی سے بلکہ مطلق زمان ہی کے معنی سے جدا ہے۔ (محض ثبوت وتحقیق کے سوا زمان پر دلالت اس کے اندر نہیں ہے)

اس قسم کی تعبیریں کلام حکما متقدمین میں بھی واقع ہوئی ہیں۔ ارسطو اپنی کتاب اثولوجیا میں کہتا ہے :—

لا ینبغی لسامع قول الفیلسوف (افلاطون) ان ینظر الی لفظه فیتوهم علیه انه قال ان الباری تو خلق الخلق فی زمان فانه انما اضطر الاول الی ذکر زمان فی بدء الخلق لانهم ارادوا وصف کون الاشیاء فاضطروا ان یدخلوا الزمان فی وصفهم الکون لان المرء اذا اراد ان یبین العلة اضطر الی ذکر الزمان لانه لابد للعلة ان تکون قبل المحلول فیتوهم المتوهم ان القبلیة هی الزمان ولیس کذالک -

حکیم افلاطون کے قول کے سننے والے کو اس کے الفاظ سے اس توہم میں پڑنا نہ چاہیئے کہ اس نے یہ کہا ہے کہ خدا نے خلق کو زمانہ میں پیدا کیا ہے (اور آغاز آفرینش زمانہ میں ہوا ہے) ابتدا خلق وتکوین کے تذکرہ میں دیگر حکما کی طرح افلاطون کو بھی زمانہ کا تذکرہ کرنے پر مجبور ہونا پڑا ہے حکما جب حدوث اشیاء کا تذکرہ کرتے ہیں تو ان کو قہری طور پر تذکرہ حدوث ووجود میں زمانہ داخل کرنا پڑتا ہے۔ آدمی جب علۃ کا تذکرہ کرنا چاہتا ہے تو زمانہ کے ذکر پر مضطر ہو جاتا ہے اس لئے کہ علۃ کا قبل معلول موجود ہونا ناگزیر ہے اس سے لوگوں کو یہ وہم ہو جاتا ہے کہ یہ قبلیۃ زمانیہ ہوگی (اور علۃ کا وجود زمانہ میں قبل معلول ہوگا) حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

حکمائے ہند بھی زمانہ کو موجود خارجی نہیں مانتے

اس بحث کے خاتمہ میں یہ بتا دینا اہل بصیرت کے لئے مفید ہوگا کہ حکمائے ہند بھی "زمانہ" کو موجود حقیقی اور ہستی خارجی نہیں مانتے بلکہ ان کے نزدیک وہ صرف ایک ذہنی ہستی ہے مسٹر پی۔ ڈی مرشد اسانیکار اپنی کتاب اصول فلسفہ ہنود میں لکھتے ہیں[121] ترجمہ "زمانہ ایک ذہنی مدرک کی حالتوں کے تغیر سے علاقہ رکھتا ہے اور اس لئے جب ہنود اذہان کا وجود نہ ہوگا اس وقت اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔ فلسفہ ہند کالہ (زمانہ) کو دو قسموں میں تقسیم کرتا ہے کھنڈ اور اکھنڈ غیر مسلسل اور مسلسل ہم جس زمانہ کو جانتے ہیں وہ صرف اول الذکر قسم کا ہوتا ہے دوسری قسم کا زمانہ جس کو ذہنی حالتوں کے تغیرات سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا اس کو ہم بمشکل سمجھ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ تجربہ انسانی سے بالاتر ہے"

زمانہ و دہر و سرمد

ہم اس وقت جس زمانہ سے بحث کر رہے ہیں وہ وہی زمانہ ہے جو ذہن و ادراک کی حالتوں سے تعلق رکھتا ہے اور جس کی بابت یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ جب ذہن کا وجود نہ ہوگا تو اس وقت اس کا بھی وجود نہیں ہو سکتا۔ اسی زمانہ کو فلاسفہ کا ایک گروہ قدیم کہتا ہے اور اسی کے ساتھ تمام کائنات عالم کو زمانہ کا بھی قائل ہے جو اہل نظر ہماری گذارش پر غور کریں گے ان کو اس قول کی غلطی میں شبہہ نہ رہ جائے گا۔ رہ گیا وہ دوسری قسم کا زمانہ جو ذہنی حالتوں کے تغیر سے علاقہ نہیں رکھتا اور انسانی تجربہ سے ماورا ہے اوس کو فلاسفہ قدیم "دہر" اور "سرمد" کہتے ہیں۔ اس کا تعلق تغیرات اور کون و فساد کی دنیا سے نہیں ہے بلکہ اوس عالم سے ہے جو ہر قسم کے تغیرات و انقلابات سے پاک اور خالص سکون و ثبات کا عالم ہے اوس میں وہم انسانی نہ تسلسل فرض کر سکتا ہے اور نہ امتداد اور نہ ایسے حصے اور اجزاء جن میں توالی ہو۔ اور یکے بعد دیگرے تصور میں آتے ہوں۔ اس کا نام اصطلاحی طور پر کچھ بھی رکھ لیا جائے زمانہ یا دہر یا سرمد وہ بہرحال ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے اور وہ بھی محض نسبت و اضافت و اعتبار ذہنی ہی ہے نہ کوئی ایسا امر حقیقی جو خارجی وجود اور محقق ہستی رکھتا ہو۔ محقق خواجہ نصیر الدین طوسی فرماتے ہیں

عبر عن ذلك بالسرمد لان الاصطلاح قد وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض۔ (شرح اشارات)

اس کی تعبیر سرمد سے کی گئی ہے اس لئے کہ اصطلاح حکما یوں واقع ہوئی ہے کہ امتداد وجود میں جو نسبت بعض متغیرات کو دوسرے متغیرات سے ہوتی ہے۔ اس کو "زمان" کہتے ہیں۔ اور دہر کا اطلاق اس نسبت پر ہوتا ہے جو متغیر اشیاء کو امور ثابتہ (جن میں کچھ تغیر نہیں ہوتا) سے ہوتی ہے۔ اور "سرمد" کا اوس نسبت پر اطلاق کیا جاتا ہے جو (غیر متغیر) ثابت امور میں ایک کو دوسرے سے ہوتی ہے۔

قصیدہ در مدح حادث اول

(از گمنام اعظمی)

مزاج طبع برہم ہے نظام جسم ابتر ہے — بنائے کچھ نہیں بنتی خدا لئے ہوش مضطر ہے
عناصر کا توافق درس ربط و ضبط تھا پہلے — مگر فی الحال ان کی کشمکش میں جان دو بھر ہے
روانی آب کی کہتی ہے طوفاں سر سے گذریگا — طلاطم خیز دیدہ ریز اشکوں کا سمندر ہے
حرارت بڑھ کے کہتی ہے جلا کر راکھ کردوں گی — ان آتش بار آہوں سے بچا کوئی کہیں گھر ہے
ملادے خاک میں مٹی کی طینت کا یہ ہے منشا — بساں گرد اٹھی ہے فضا ساری مکدر ہے
ہوئی بگڑی ہے اس درجہ حواس خمسہ ہیں مختل — قوائے باطنی ہیں مضمحل اور عقل ششدر ہے
نہیں ہے فرق بیش لامسہ سختی و نرمی میں — برائے سامعہ آواز خوش ناخوش کی ہمسر ہے
زبان ذائقہ پر تلخ و شیریں ہو گئے یکساں — دماغ شامہ میں ہر طرح کی بو برابر ہے

(باقی آئندہ صفحہ پر)

نگاہ باصرہ سے اٹھ گئے تمیز کے پردے
سمجھتی ہے کہ ہر صورت جمال حق کا مظہر ہے

حواس ظاہری باطن کی دیتے ہیں خبر پیہم
یہ نفسیات کا کلیہ پہلے سے مقرر ہے

عیاں ہے چشم احول سے کجی باطن کی کیوں آخر
کہو گے، نقص صورت کا اثر سیرت میں مضمر ہے

فساد نفس سے آیات تخریبی نمایاں ہیں
لٹی ادراک کی منزل تدبر خاک بر سر ہے

تحمل، ضبط و تسلیم و رضا مقتول خود بینی
جلو میں اس کے سلطان غضب کا ایک لشکر ہے

حسد، کینہ، عداوت، عیب جوئی بغض و عدوان
یہ چھوٹے چھوٹے قائد ہیں خودی ان سب کی افسر ہے

غرض اخلاق کی دنیا کچھ ایسی ہے تہہ و بالا
کہ ناداں کہہ رہے ہیں خالق عالم ستمگر ہے

یکایک صاحب خلق عظیم آیا زمانے میں
ادا ہر ایک جس کی مظہر اخلاق داور ہے

متمم ہے وہ اخلاق کریمانہ کا بے شبہہ
حدیث غایت بعثت کا یہ مضمون سراسر ہے

یہی تلوار تھی اسلام جس کے زور سے پھیلا
اسی کی کاٹ سے ایماں کی دولت آج گھر گھر ہے

سنا ہوگا کہ کافر میہماں کے پاؤں کے نیچے
بچھا دی اٹھ کے خود چادر یہ وہ اخلاق گستر ہے

یہ وہ گلدستۂ اخلاق ہے تکوین قدرت کا
مہک سے جس کے جیب و دامن امکاں معطر ہے

اصول اسلام کے ہر مذہب و ملت میں روشن ہیں
"جہاں میں ہر طرف نور رسالت جلوہ گستر ہے"

سناؤ مطلع پر نور بزم نور میں شاعر
کہ جس کے آگے پھیکا مطلع خورشید خاور ہے

محمد عالم ابداع کا وہ سر اکبر ہے
قرار عرش و کرسی کا جو سب سے پہلا لنگر ہے

وہاں مداح خالق ہے یہاں ممدوح داور ہے
فلک پر جو رہا احمد، محمد وہ زمیں پر ہے

ازل کی دھوپ ہے اس سے ابد کی چھاؤں اس سے
قدم کی شان رکھتا ہے یہ وہ امکاں کا محور ہے

سراج نور قرآں ہیں جمال طور عترت میں
بشر صورت ملائک میں تو امت میں پیمبر ہے

لواء الحمد کے سایہ میں شان مصطفےٰ دیکھو
بہ پر روح الامیں خود پر وجد جنباں سرور ہے

ہے تاج فتح سر پر جوشن یٰسین بازو پر
جبیں سے نور ساطع دوش پر طٰہٰ کی چادر ہے

کماں توسین کی کاندھے پہ اور ترکش میں تیر حق
قلم کا نیزہ پہلو میں بغل میں آب کوثر ہے

سپر واللہ یعصم کی بندھی ہے دوش اقدس سے
کمر میں قل کفیٰ باللہ کی تیغ دو پیکر ہے

ملائک صف بہ صف پیچھے ہیں خوان ہل اتیٰ آگے
عصائے انما سے پاش پاش حرص و آز کا سر ہے

انھیں سے تو ہے وعدہ سوف یعطیک فترضیٰ کا
زہے قسمت کہ احمد سا شفیع روز محشر ہے

کتاب خلق لو اک ہاتھ میں اک ہاتھ میں قرآں
ملا کر دیکھ لو ہر بات قرآں کے برابر ہے